

शांकर धर्म-दर्शन: एक आलोचनात्मक विश्लेषण

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी. फिल. उपाधि हेतु प्रस्तुत

शोध-प्रबन्ध



सोध-निर्देशक :

प्रो० डी० एन० द्विवेदी
अध्यक्ष दर्शन विभाग

प्रस्तुतकर्ता :

बिनोद कुमार तिवारी

दर्शन शास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

1995

प्राक्कथन

अत्यन्त प्रतिकूल प्राकृतिक परिस्थितियों में जीवन व्यतीत करने के लिए, बाध्य होने के कारण मनुष्य आदिकाल से ही कुछ विशेष अलौकिक सत्ताओं अथवा अतिप्राकृतिक शक्तियों में विश्वास करता रहा है, जिसके फलस्वरूप उस प्रचलित अर्थ में ' धर्म ' का जन्म हुआ है, जिस अर्थ में आज हम सामान्यतः इस शब्द को ग्रहण करते हैं। यही कारण है कि मानव-जाति के विकास के प्रारम्भिक काल से ही धर्म ने मनुष्य के जीवन में बहुत व्यापक तथा महत्वपूर्ण भूमिका निभायी है। ससार की विभिन्न मानवीय सभ्यताओं का विकास इस बात का साक्षी है कि धर्म का मानव-जीवन के सभी महत्वपूर्ण पक्षों पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। प्राचीन काल से ही मनुष्य के अधिकतर कर्म और विचार कुछ विशेष धार्मिक मान्यताओं तथा विश्वासों द्वारा निर्धारित एवं शासित होते रहे हैं। उसके जीवन के पारिवारिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक आदि सभी महत्वपूर्ण पक्ष किसी न किसी रूप में धर्म द्वारा अवश्य प्रभावित हुए हैं।

मानव-जीवन पर धर्म के उपर्युक्त प्रभाव ने अनेक विशेष विचारों को जन्म दिया है, जिन्हें ' धर्म-दर्शन ' कहा जाता है। प्रस्तुत शोध प्रबन्ध ' आचार्य शंकर के धर्म दर्शन का आलोचनात्मक विश्लेषण ' है। यद्यपि शंकराचार्य के दर्शन पर प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से इतना अधिक लिखा जा चुका है कि उसके पूर्ण ज्ञान का दावा करना, मुझ जैसे अल्पज्ञ के लिए अहं प्रदर्शित करना होगा, तथापि उनके धर्म-दर्शन के विविध पक्षों का विश्लेषण करने का पूर्ण प्रयास करना हमारा लक्ष्य है।

आचार्य शंकर का आविर्भाव ऐसी विषम सामाजिक परिस्थितियों के मध्य हुआ था, जब कि समाज में पाखण्ड, बाह्याङ्गम्बर, जादू-टोना जैसी अनेक कुरीतियों प्रचलित हो चुकी थीं । आचार्य शंकर ने सम्पूर्ण देश में भ्रमण करके इन समस्त सामाजिक विसंगतियों को दूर करने का वीणा उठाया तथा आस्था, विश्वास, श्रुतियों एवं तर्कों को सुदृढ़ भूमि पर हिन्दू धर्म (यदान्त-धर्म) को प्रतिष्ठित किया । इस धर्म-दर्शन में जीवन का जो सर्वोच्च आदर्श प्रस्तुत किया गया है, वह निर्विवाद रूप से सर्वोच्च सभ्य आदर्श है । पूर्ण सच्चिदानन्द की अखण्ड और शाश्वत उपलब्धि और वह भी इसी जीवन में सभ्य बताना, इस धर्म-दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता है । ' अशुभ की समस्या ' तथा ' नैतिक - दर्शन ' से संबंधित उनके विचार समस्त भारतवासियों के लिए आज भी उतने ही प्रासंगिक हैं, जितने कि आठवीं शताब्दी ई० में उनके आविर्भाव के समय थे । उन्होंने मनुष्य के नैतिक आचरण के शुभ तथा पापों के अशुभ परिणाम पर कभी संदेह नहीं किया है । व्यावहारिक दृष्टि से उनके लिए गुण और दोष सभी सत्य हैं । जो व्यक्ति अशुभ कर्म और विचार नहीं त्याग सकता, वह ब्रह्मज्ञान पाने का अधिकारी नहीं हो सकता । नैतिक तप के द्वारा ही मनुष्य ब्रह्म की ओर बढ़ सकता है । यद्यपि ब्रह्म ही सबका अन्तिम स्रोत आधार एवं आश्रय है, किन्तु हमें शुभ और अशुभ का भेद उसी प्रकार स्वीकार करना पड़ेगा, जिस प्रकार हम ससार की अन्य वस्तुओं की अच्छाई-बुराई का भेद करते हैं ।

आचार्य शंकर के धर्म-दर्शन की सर्वाधिक महत्वपूर्ण विशेषता, जिसके कारण अन्य दर्शनों के समर्थकों के अनेक आक्षेपों के बावजूद यह अडिग बना रहा,

यह है कि इसका आधार दृढ एव निर्दोष ज्ञान-मीमांसा पर टिका हुआ है । इसकी ज्ञान-मीमांसा का मूल विश्वास है कि आत्म तत्त्व चेतन-स्वरूप है और इसके प्रमाण की भी कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वह स्वतः स्वयं सिद्ध एव स्वप्रकाश स्वरूप है । शंकराचार्य के इन असदिग्ध तर्कों, एव विचारों के समक्ष समस्त दार्शनिक स्वयमेव नतमस्तक हो जाते हैं । यही कारण है कि शंकर का दर्शन ' समस्त भारतीय दर्शनों का शिरोमणि ' कहा जाता है । उनके विषय में यह कथन सर्वप्रसिद्ध है कि -

तावद् गर्जन्ति शास्त्राणि जम्बुका विपिने यथा ।

न गर्जति महाशक्तिर्यावद् वेदान्त-केशरी ॥

जिन महामहिम के पवित्र ज्ञान-दान से मैंने दर्शनशास्त्र में यत्किंचित् योग्यता अर्जित कर शोध-स्तरीय गहन अध्ययन कर सका तथा जिन्होंने अपने पूर्ण व्यस्ततम कार्यक्रमों से अमूल्य समय निकालकर मेरे शोध-कार्य में विद्वतापूर्ण निर्देशन एव मार्गदर्शन कर स्तुत्य योगदान दिया तथा जिस महनीय गुरुकृपा से यह शोध-प्रबन्ध निर्बाध सम्पादित होकर पूर्णता को प्राप्त हुआ, उन पूज्यपाद गुरुवर्य प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी (अध्यक्ष, दर्शन-शास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद) जी के प्रति कृतज्ञता ज्ञापित कर उनके महिमामय सम्मान को अल्पीकृत करना होगा । मैं तो उनके श्री चरणों में सदा नमन को ही इस जीवन की इतिश्री समझता हूँ ।

दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय के पूर्व अध्यक्ष, श्रद्धेय गुरुवर्य प्रो० सगम लाल पाण्डेय जी की प्रबल सस्तुति के द्वारा प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध का विषय मुझे आवटित किया गया तथा आपने यथावसर पर्याप्त निर्देशन एवं सबल प्रदान कर इस कार्य को सुकरता प्रदान करायी । मैं उन विद्वान् शिरोमणि प्रो० पाण्डेय जी का चिर ऋणी रहूँगा । प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध को संपादित करने हेतु विश्वविद्यालय अनुदान आयोग, नई दिल्ली द्वारा मुझे कनिष्ठ शोध-अध्येता {जे०आर०एफ०} छात्रवृत्ति प्राप्त हो रही थी, इस छात्रवृत्ति को वरिष्ठ शोध-अध्येता {एस०आर०एफ०} छात्रवृत्ति में परिवर्तित करने के लिए प्रो० रेवतीरमण पाण्डेय {विभागाध्यक्ष, दर्शनशास्त्र, बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय} तथा प्रो० सभाजीत मिश्र {विभागाध्यक्ष, दर्शनशास्त्र, गोरखपुर विश्वविद्यालय} ने सतोपजनक एवं अत्यन्त उत्साहवर्धक प्रगति आख्या लिखकर मेरे प्रयास की सराहना की । मैं उपर्युक्त दोनों मूर्धन्य विद्वत्दार्शनिकों के प्रति हृदय से आभार व्यक्त करता हूँ ।

इनके अतिरिक्त डॉ० जगदीश सहाय श्रीवस्तव {पूर्व विभागाध्यक्ष, दर्शनशास्त्र, इलाहाबाद विश्वविद्यालय} डॉ० रामलाल सिंह {रीडर, दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय} डॉ० जटाशकर त्रिपाठी, डॉ० नरेन्द्र सिंह, डॉ० हरिशकर उपाध्याय, डॉ० उमाकान्त शुक्ल, डॉ० गौरी मुकर्जी तथा डॉ० श्रीमती मृदुला रानी प्रकाश {समस्त प्रवक्ता, दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय} प्रभृति प्राध्यापकों का भी मैं आभारी हूँ, जिन्होंने मुझे समय-समय पर प्रेरणा एवं सहयोग प्रदान कर, शोध-कार्य को पूर्णता की स्थिति में पहुँचाने का कष्ट किया ।

सम्प्रति, मार्यादा पुरुषोत्तम भगवान श्री राम एव उनके परम प्रिय अनुज श्री भरत के मिलन की पुण्य-पावन भूमि में स्थापित चित्रकूट ग्रामोदय विश्वविद्यालय चित्रकूट में कार्यरत डॉ० योगेश चन्द्र दुबे {प्रवक्ता, जीवनादर्श विभाग}, डॉ० कपिलदेव मिश्र {प्रवक्ता, इतिहास विभाग} तथा श्री योगेश उपाध्याय {वित्त एव लेखा-नियन्त्रक} इन अग्रज-त्रय ने इस अकिंचन को इतना अधिक स्नेह-सबल प्रदान किया कि इनका स्नेह-ऋणी मैं, अहर्निश चिन्तन करता रहता हूँ कि भगवान श्रीराम ने भी अपने प्रिय अनुज को इसी प्रकार का स्नेह-सबल इस तपस्थली में प्रदान किया होगा । ऐसे उदार चेता एव परम स्नेही तीनों अग्रजों को किन शब्दों में आभार व्यक्त करूँ, रिक्तता का अनुभव कर रहा हूँ, तथापि प्रभु कामतानाथ से यही प्रार्थना है कि यावज्जीवन मैं इनके स्नेह का ऋणी रहूँ ।

इस लोक में मातृ ऋण एव पितृ ऋण से कोई भी मुक्त न हो सका, तो मैं अधम इससे किस प्रकार मुक्त होने के विषय में सोच सकता हूँ ? क्योंकि जिस स्वर्गादपि गरीयसी, ममतामयी मा स्वर्गीया श्रीमती गुलाबादेवी तथा जिस महनीय पितृचरण प० श्री त्रिभुवन दत्त तिवारी के स्नेहासिक्त वात्सल्य में, मैं पालित-पोषित हुआ तथा जिन्होंने मेरे अध्ययन के प्रति सदैव ममत्वपूर्ण प्रेरणाएँ दीं, उनके प्रति कृतज्ञता अथवा आभार प्रदर्शित करना उनके गरिमामण्डित स्थान की उपेक्षा-मात्र प्रतीत होती है । ईश्वर मुझे सौ जन्मों में भी उनके ऋण से मुक्त न करे तो भी मैं अपने को धन्य मानूँगा । पुनश्च जिस महामना ने अपने सम्पूर्ण सुखों का परित्याग करके, मेरी ही खुशी में अपनी सम्पूर्ण खुशियों का स्वप्न सजोये हुए, अहर्निश मेरे

उत्कर्ष की पराकाष्ठा में ही अपना सर्वस्व न्योछावर कर दिया हो, उन पितृव्य-चरण, पूज्यपाद श्री भगौती प्रसाद तिवारी जी का भी चिर-ऋणी मानकर मैं धन्य हूँ ।

इसी सन्दर्भ में अपने समस्त सहोदर अग्रजों परम पूज्य सर्वश्री बच्चाराम तिवारी, श्री रामसेवक तिवारी, श्री अर्जुन तिवारी, श्री रामतिलक तिवारी तथा श्री लक्ष्मी नारायण तिवारी जी के श्री चरणों में श्रद्धा-सुमन समर्पित करना, भला मैं कैसे भूल सकता हूँ, जिनके परमत्याग, अमूल्य सहयोग, स्नेहपूर्ण भ्रातृत्व एवं प्रेरणास्पद विचारों ने मेरे जीवन को सवारने में कोई कोर-कसर नहीं छोड़ी । इनमें भी अतिशय स्नेही एवं परम सम्मान्य अग्रज श्री अर्जुन तिवारी जी को विशेष रूप से नमन करता हूँ, जिनका कि मेरे बाल्यकाल से अध्ययनावधि पर्यन्त अतुलनीय सहयोग एवं उत्साहवर्धन प्राप्त होता रहा । इनके अतिरिक्त मैं अपनी धर्म पत्नी श्रीमती सुनीता तिवारी को भी धन्यवाद ज्ञापित करना अपना कर्तव्य समझता हूँ, जो कि इस शोध-प्रबन्ध की पूर्णता में मनसा वाचा एवं कर्मणा समर्पित रहीं ।

अपने अन्तरतम एवं अनन्य मित्र श्री अनिल कुमार पाण्डेय जी का बहुश आभारी हूँ, जिन्होंने निरन्तर पाँच वर्षों तक मेरे साथ रहकर इस शोध-प्रबन्ध के लिए यथोचित सलाह एवं सहयोग प्रदान किया है । अन्य मित्रों- श्री यशवन्त सिंह, श्री जय प्रकाश पाण्डेय, श्री दयाशकर तिवारी, श्री विजयधारी सिंह, श्री अरूण कुमार सिंह, श्री सत्य प्रकाश तिवारी, श्री अवधेश पाण्डेय, श्री मनोज कुमार सिंह तथा श्री अवधेश त्रिपाठी (समस्त शोध छात्र इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद) के प्रति भी हृदय से आभार व्यक्त करता हूँ । शोध-प्रबन्ध को टकित कराने

मे पूणे सहयोग देने हेतु श्री हरिश्चन्द्र पाण्डेय को साधुवाद देना हमारा पुनीत कर्त्तव्य है । श्री राम प्रकाश जी भी धन्यवाद के पात्र है, जिन्होंने पूर्ण, निष्ठा एवं परिश्रम से प्रस्तुत शोध प्रबन्ध को टकित करने का कार्य संपादित किया ।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध के शीर्षक की व्यापकता एवं गम्भीरता को देखते हुए मेरा यह प्रयास अत्यल्प एवं अत्यन्त न्यून प्रतीत होता है, तथापि मेरी इस सारस्वत समर्चना से दर्शन-जगत् को यदि कुछ भी परितोष मिलता है, तो इसे मैं अपने जीवन की सबसे बड़ी सफलता मानूँगा । इसमें जो कुछ भी बन पड़ा वह प्रभु की असीम कृपा का ही प्रसाद है तथा जो कमियाँ हैं, उन्हें मेरी बालकोचित बुद्धि का फल मानकर विद्वान् दार्शनिक समुदाय क्षमा करने का प्रयास करेगा ।

विनयावन्त -

दिनांक 14 जनवरी, 1995
मकर संक्रान्ति,
इलाहाबाद ।

॥ **विनोद कुमार तिवारी** ॥
दर्शन-विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय,
इलाहाबाद ।

अध्याय-1

01 - 09

विषय प्रवेश

॥१॥

आचार्य शंकर-धर्म एवं शांकर पूर्व धार्मिक दशा

अध्याय-2

आचार्य शंकर प्रणीत ग्रन्थ

10 - 21

॥क॥ भाष्य ग्रन्थ

॥ख॥ इतर ग्रन्थों पर भाष्य

॥ग॥ स्तोत्र ग्रन्थ

॥घ॥ प्रकरण ग्रन्थ

॥च॥ तन्त्र ग्रन्थ

अध्याय-3

शांकर धर्म-दर्शन के स्रोत

22 - 31

अध्याय-4

शांकर धर्म-दर्शन के विविध पक्ष

32 - 71

ब्रह्म परमसत्

1 सत् का सामान्य अर्थ

2 शंकर के मत में सत्

3 ' ब्रह्म ' शब्द का तात्पर्य

4 निर्गुण और सगुण ब्रह्म

5 स्वरूप एवं तटस्थ लक्षण

6 ब्रह्मज्ञान के साधन

7 आत्मा और ब्रह्म का तादात्म्य

8 आत्मा या परम सत् के अस्तित्व का प्रमाण

अध्याय-5

जगत् धर्म-दर्शन में उसका स्थान

72 - 117

1 जगत् का स्वरूप

2 जगत् के असत् होने का कारण

3 प्रातिभासिक, व्यावहारिक एवं पारमार्थिक सत्ताएं

4 विश्व की अनिर्वचनीयता

5 माया

- 6 शकर-धर्म-दर्शन में माया
- 7 माया एवं अविद्या
- 8 अविद्या का आश्रय
- 9 अध्यास

अध्याय-6 अशुभ की समस्या 118 - 147

- 1 अशुभ का अर्थ
- 2 अशुभ भारतीय दार्शनिकों के विचार
- 3 अशुभ पश्चात्त्य मत
- 4 अशुभ आचार्य शकर का मत

अध्याय-7 शाकर धर्म-दर्शन का व्यावहारिक एवं नैतिक पक्ष 148 - 223

- 1 शाकर दर्शन वस्तुतः जीवन दर्शन है
- 2 जीवन के लिए नैतिक आदर्श की आवश्यकता
- 3 मानव जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य शकर के मत में
- 4 आत्म-साक्षात्कार के साधन
- 5 ज्ञान और कर्म
- 6 भक्ति और उपासना
 - ॥क॥ भक्ति और भक्ति के लक्षण
 - ॥ख॥ उपासना का अर्थ, एवं परिभाषा
 - ॥ग॥ प्रतीक तथा प्रतिमा उपासना
- 7 कर्म-सिद्धान्त आचार्य शकर
- 8 मानवीय जीवन एवं कर्तव्य शकर
- 9 शाकर नैतिक दर्शन पर आक्षेप एवं समाधान
- 10 शाकर नैतिक दर्शन की व्यापकता

अध्याय-8 शाकर धर्म दर्शन का तुलनात्मक मूल्यांकन 224 - 255

- 1 क्या शकर रहस्यवादी है ?
- 2 शाकर की तुलना - निम्बार्क, मध्व तथा बल्लभ के विचार से
- 3 शाकर-दर्शन की आधुनिक विज्ञान से तुलना
- 4 उपसंहार

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

अध्याय - ।

विषय प्रवेश

आचार्य शंकर - धर्म एव शंकर पूर्व धार्मिक दशा

विषय प्रवेश -

१।१ आचार्य शंकर-धर्म एवं शांकर-पूर्व धार्मिक दशा -

श्री आचार्य शंकर आज से बारह सौ वर्ष पूर्व जितने प्रासंगिक एवं अनिवार्य थे, आज भी अलगाववादी परिस्थितियों में उतने ही अपेक्षित एवं प्रासंगिक हैं। उनकी मेधा का लोहा उनके बाद के सभी भारतीय तथा पाश्चात्य दार्शनिक मानते रहे हैं। रामानुज, निम्बार्क, मध्व, बल्लभ, चैतन्य, भास्कराचार्य, विप्रेरानन्द, दयानन्द, अरविन्द तथा विनोबाभावे जैसे भारतीय दार्शनिक उनके सिद्धान्तों के प्रण्डन-मण्डन में प्रवृत्त होकर भी उनके योगदान के प्रशंसक हैं। विदेशी दार्शनिकों में शापन हावर, विक्टर काजिन, देकाते, स्पिनोजा, लाइबनिज, बकेले, काण्ट, फिक्ट, शेलिंग हेगल आदि शंकर के दृष्टि-सृष्टिवाद, मायावाद अद्वितीय सत्ता तथा जगत् के मिथ्यात्व सिद्धान्त से किसी न किसी रूप में प्रभावित हैं। आधुनिक दशेनशास्त्री रानाड, डॉ० राधा कृष्णन एवं डॉ० एस०के० दास ने अपने-अपने ग्रन्थों में पाश्चात्य दार्शनिकों के साथ शंकर के विचारों का साम्य-वैषम्य प्रस्तुत करते हुए उन्हें अद्वैत वेदान्त से प्रभावित बताया है।

श्री शंकर के प्रादुर्भाव के समय भारत सांस्कृतिक ह्रास, राजनीति में पराभव और धार्मिक एवं वैचारिक टुकड़ों में बटा हुआ था। बौद्ध, जैन, शैव, शाक्त वैष्णव, सिद्धि योग वज्रयान, सहजयान, वाममार्गी, तन्त्रवाद, कापालिक, नीलपट, जाजीवन, चाधोर तथा लोकयतिक जैसे न जाने कितने अवैदिक मत-मतान्तरों का जाल में हिन्दू जनता फंसी हुई थी। पाचरात्र, सौर, अणपत्य तथा स्कन्द मतों के अनुयायियों की सज्जा भी कम नहीं थी। पुराणों में सपन-समय पर जो परिवर्तन

एव परिवर्धन हुए उसमे भी इन सम्प्रदायों का गहरा हाथ रहा है । ब्राह्मण शैव, वैष्णव भागवत आदि नामों से ही स्पष्ट है कि पूर्व प्रचलित धार्मिक सम्प्रदायों के कारण ये पुराण रूढ़ हो गये थे । ऐतिहासिक दृष्टि से 8 वीं शती तक इन सम्प्रदायों के ग्रन्थों, आचार्यों, प्रचारकों एव अनुयायियों का बोलबाला समूचे भारत में था । महाभारत, रामायण, अष्टाध्यायी, वायुपुराण, मार्कण्डेय पुराण, महानिषोपनिषद् तथा शिवभक्ति सिद्धि जैसे ग्रन्थों में इन सम्प्रदायों का उल्लेख हुआ है ।

शाक्तों के पूर्व बौद्धों की कुत्सित आचार-पद्धति वज्रयान के रूप में कनिष्क के काल प्रथम शती ई० से ही प्रकाश में आ चुकी थी । अभारतीय प्रभाव से उपजी यह उपासना कालान्तर में लकुलीश और कापालिक प्रचण्ड साधनाओं के रूप में विकसित हुई । सातवीं शती का सम्पूर्ण साहित्य इनके आतंक से आतंकित है ।

शकर के आविर्भाव का भारत स्वच्छन्द भोग, वर्णाश्रम विरोध, पाखण्ड-प्रदर्शन तथा हठयोग साधनाओं के प्रचार का जो बीभत्स रूप प्रस्तुत करता है, वह सांस्कृतिक और धार्मिक पराभव का सूचक है, उसमें हिन्दुत्व की उदात्त परम्पराओं की झलक नाममात्र की नहीं है । पुराणों द्वारा प्रवर्तित तन्त्र-विद्या की जिन जटिल प्रक्रियाओं का प्रचलन हुआ, गुप्त युग के उत्तरार्द्ध में ही उनमें विकार की मात्रा बलवती होती गई तांत्रिक उपासना के फलस्वरूप समाज में जादू-टोना, मंत्र, वशीकरण, उच्चाटन और नरबलि के अंधविश्वासों का प्रचलन हुआ । उसी के परिणाम स्वरूप डाकिनी-शाकिनी, भैरव-भैरवी की विकराल उपासनाएँ प्रचलित हुई और मास-मंदिरा तथा यौनाचार की स्वतंत्रता बलवती होती गई । बौद्ध मठों

मे भी इसी वामपथ का बोल बाला था । शकर ने इन सभी अवैदिक मतों का खण्डन कर पचदेवोपासना के शुद्ध सात्विक उपासना भाव को प्रतिष्ठित किया । ब्रह्म सूत्र के परमत निराकरण प्रसंग में पाचरात्र, जैन, बौद्ध, साख्य, शैव, शक्ति आदि सभी मतों का उन्होंने खण्डन किया है किन्तु शिव, शाक्त, गणेश, सूर्य तथा विष्णु की उपासना का वैदिक स्वरूप प्रस्तुत कर स्मार्त-धर्म की नींव भी शकर ने ही डाली ।

डॉ० गैरोला ने अपनी पुस्तक में लिखा है कि-शकराचार्ये वस्तुतः स्मार्त मत के प्रमुख एवं प्रबल समर्थक थे । उनके समय तथा उनसे पूर्व भी ऐसे अनेक भक्तिमत प्रचलित हो चुके थे, जो वर्णाश्रम धर्म के घोर निन्दक थे । शकराचार्ये के उदय के कारण इन वर्णाश्रम विरोधी मतों की परम्परा क्षीण पड़ने लगी थी । इनके प्रौढ शास्त्रीय प्रभाव से जप, तप, उपवास, व्रत, यज्ञ, दान, स्स्कार, उत्सव, प्रायश्चित आदि परम्परागत स्स्कारों की पुनः स्थापना हुई । उन्होंने विष्णु, शिव, सूर्य, गणेश और शक्ति इन पचदेव की उपासना को प्रचलित किया । पचदेव-उपासना पर आस्था रखने वाला मत ही स्मार्त कहलाया जो कि स्मृतियों पर आधारित था। उन्होंने बहुव्यापी सनातन धर्मी समाज की आस्थाओं तथा परम्पराओं को पुनरुज्जीवित किया । इस प्रकार शकराचार्य सनातन धर्म के आधार-स्तम्भ माने जाने लगे ।¹

योग की दृष्टि से पचदेवों का सम्बन्ध पचभूतों से माना गया है।

आकाशस्यधिपो विष्णु अग्नेश्चैव महेश्वरी ।
वायोसूर्य क्षितेरेशो जीवनस्य गणधिप ॥

अर्थात् आकाशतत्त्व का स्वामी विष्णु, अग्नितत्त्व की दुर्गा, वायु तत्त्व का सूर्य, पृथ्वी तत्त्व का शिव तथा जलतत्त्व का स्वामी गणेश है । ब्रह्माण्ड का एक-एक तत्त्व साकार ब्रह्म के एक-एक गुण का मूर्त रूप कहा जा सकता है। इस प्रकार पचदेवोपासना शाकर अद्वैत की विश्वात्मवादी दृष्टि के अधिक निकट है । पचदेवों को एक ही शक्ति का मूर्तरूप कहा गया है । पचदेव मण्डल के द्वारा एक ईश्वर तत्त्व की पञ्चा अभिव्यक्ति मानकर सर्वात्मवादी उपासना दृष्टि का प्रति पदिन शकर की मौलिक देन है । विभिन्न सम्प्रदायों में विभाजित भारतीय मानस को एकता के सूत्र में बाध लेने की ऐसी बौद्धिक तथा धार्मिक चेष्टा अन्यत्र देखने को नहीं मिलती । भारतीय दर्शन की ' अनेकता में एकता ' खोजते रहने की प्रवृत्ति का यह एक उत्कृष्ट उदाहरण है ।

वस्तुतः श्री शकर का मुख्य लक्ष्य था - अवैदिक दार्शनिकों को परास्त कर हिन्दू धर्म का पुनरुत्थान तथा गीता, उपनिषद् और वेदान्त की पुनः प्रतिष्ठा । सर्वप्रथम उन्होंने दार्शनिक युक्तियों और अकाट्य तर्कों से हिन्दुत्व के विरोधियों को क्षीण किया और फिर भारतीय तत्त्व चिन्तन की साध्य, न्याय, वैशेषिक, योग तथा पूर्वमीमांसा का विवेचन कर अद्वैत दर्शन की प्रतिष्ठा की । शकर से पूर्व आस्तिक-नास्तिक दर्शनों का जो जटिल सवर्ष हो रहा था, शकर को उसके बीच अपना मार्ग प्रशस्त करना था । उन्होंने कर्मकाण्ड का प्रतिरोध किया । मण्डन मिश्र के साथ हुए शस्त्रार्थ में कर्मकाण्ड की निस्तारता का प्रतिपादन है । इसी आधार पर शूद्र, नारी, ब्राह्मण सबको ज्ञानार्जन और ब्रह्मचिन्तन का समान अधिकार देकर शकर ने समतावादी विचारगत एकता के पक्षधर समाज की नींव डाली ।

शकर मत मे रूढिवादिता और अन्ध-विश्वास का अभाव है । उनका चितन मानव को जाति, धर्म, वर्ण और वर्ग विशेष की सीमाओं से ऊपर उठाकर सार्वभौम रूप प्रदान करता है । परवर्ती कमेकाण्डी दार्शनिकों ने उन्हे इसीलिए ' प्रच्छन्न बौद्ध ' कहकर तिरस्कृत करने का असफल प्रयास किया था ।

आचार्य शकर ने हिन्दू धर्म के पुनरुद्धार के लिए देशव्यापी यात्राएँ की । पूवे, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण की यात्राओं में उनकी मार्गदर्शक श्रुति थी -

माताभूमि पुत्रोऽह पृथिव्या ।' भारतीय इतिहास में राजपूती युग राजनीतिक विखण्डन का युग कहा जाता है । हर्ष के बाद अलगाव की प्रवृत्तियाँ का प्राबल्य हुआ । प्रतिहार, राष्ट्रकूट, परमार, चौहान आदि तथा दक्षिण के चेदि, चेर, पल्लव, चोल, चालुक्य आदि राजवंशों के समय छोटी से बारहवीं शती तक विघटन एवं विभाजन की प्रवृत्तियाँ इतनी प्रबल हो गईं कि देश एक भूगोल होकर भी अनेक राज्यों में बट गया । निरकुश एकतन्त्र, सामतवाद, स्थानीयता एवं व्यक्तिवाद, राष्ट्रीयता एवं देशभक्ति का ह्रास तथा राजनैतिक उदासीनता एवं अनैतिक भोगवाद के कारण देश की सांस्कृतिक एवं धार्मिक अस्मिता नष्ट हो गई । शकर इसी समय खोयी हुई राष्ट्रीयता एवं धार्मिक अस्मिता के पुनरुद्धार के लिए आगे आये ।

हर्ष युगोत्तर भारत पतनोन्मुख हिन्दू समाज की दिन प्रतिदिन बदलती और बिगड़ती विकृत कथा एवं दुर्दशा का इतिहास है । शकर इसी किकर्तव्य विमूढता के बीच धार्मिक एकता और सांस्कृतिक अखण्डता की रक्षा के लिए खड़े हुए । मैसूर में शृंगेरी, द्वारिका में शारदा, जगन्नाथ पुरी में गोवर्धन तथा बद्रीनाथ

मे ज्योतिर्मठ की स्थापना का उद्देश्य, सम्पूर्ण भारत की एकता का प्रतिपादन तथा देशव्यापी धर्म की प्रतिष्ठा को स्थापित करना था । सैनिक सगठन के लिए निवोणी, निरजनी, जूना, अटल, अग्नि, आवाहन अखाड़े बनाये तथा गिरी, पुरी, भारती, सागर, आश्रम, पर्वत, तीर्थ, सरस्वती, वन और आचार्य सज्ञक ' दशनाम ' सन्यासियों की परम्परा का प्रवर्तन कर सन्यास धर्म का अनुशासन किया । चार शाकर पीठों के आचार्य जगद्गुरु शकर कहलाते हैं । दशनाम सन्यासी और शकराचार्य दण्ड, कमण्डल, रुद्राक्ष तथा भस्म धारण कर श्रुति-स्मृति द्वारा अनुमोदित धर्म का प्रचार-प्रसार करते हुए ब्रह्मसूत्र, गीता, उपनिषद् तथा विवेक चूडामणि जैसे ग्रन्थों का व्याख्यान करके देश की जनता को हिन्दू धर्मान्मुख करने हेतु निरन्तर घूमते रहते हैं । इतिहासकारों ने यह भी उल्लेख किया है कि शकराचार्य द्वारा स्थापित अखाड़ों एवं आश्रमों ने हिन्दू धर्म की रक्षा के लिए सशस्त्र प्रतिरोध भी किया है ।¹ परिवर्तित तथा बलात अन्य धर्मावलम्बी को हिन्दुत्व में परिवर्तित कर इस विराट जाति की रक्षा की है । राष्ट्रीय एवं धार्मिक एकता की ऐसी सुनियोजित परिकल्पना शकर से पूर्व नहीं दिखायी पड़ती । मध्यकालीन धार्मिक चेतना और राष्ट्रव्यापी उन्मेष, उस धार्मिक उदासीनता के युग में शकर की सबसे बड़ी देन है । मुस्लिम और अंग्रेजी पराधीनता के युग में मध्यकालीन सत् सगठनों ने जो हथियार बन्द आन्दोलन किया है, उनमें शकरानुयायी सत्तों की बड़ी भूमिका रही है । वेषणव अखाड़े, गोसाई विद्रोह, सतनामी एवं सिख बुरूओं का विद्रोह मूलतः धर्मरक्षा के लिए किया गया सशस्त्र धार्मिक आन्दोलन है । मुगलकालीन तथा मुगलोत्तर

भारत में मराठों, राजपूतों, बुन्देलों तथा सिखों के विद्रोह में शंकरानुयायी प्रचारकों का स्थान है । 1857 के विद्रोह की रूपरेखा बनाने वाले स्वामी विरजानन्द सरस्वती भी शंकर सम्प्रदाय के ही सन्यासी थे । 1856 में मुनिक्कद पचायत की अध्यक्षता विरजानन्द जी ने ही की थी । 1855 के कुभ पर स्वामी पूर्णानन्द जी, जो 110 वर्ष के थे, नाना साहब, दयानन्द सरस्वती आदि को स्वाधीनता की प्रेरणा दी । इस प्रकार आद्यशंकर की इन मानस-सन्तानों ने अपने आचार्य के स्वप्न को कभी खण्डित नहीं होने दिया ।

कतिपय लोग शंकर मत को ' मायावाद ' मानकर ' जगत्मिथ्या ' का प्रचारक और अव्यावहारिक समझते हैं । धर्म, संस्कृति, अतीत गौरव राष्ट्रीय एकता और हिन्दू समाज के पुनरुद्धार के लिए आचार्य शंकर के कार्य कितने सराहनीय हैं और आज भी वे कितने प्रासंगिक हैं, शायद इसका उन्हें ज्ञान नहीं है ।

गृहस्थ धर्म एवं कर्म की महत्ता का प्रतिपादन आचार्य शंकर ने सर्वत्र किया है । सासारिक अभ्युदय और उन्नति (प्रेम) के साथ अटल आनन्द (श्रेय) की प्राप्ति के लिए मनुष्य को सदैव सचेष्ट रहना चाहिए । विविध आश्रमों तथा वर्णोचित कर्म, निष्काम भाव से सम्पन्न होने पर ही आत्म प्राप्ति में सहायक होते हैं । कर्ममुक्ति का तात्पर्य अकर्मण्यता या कर्मत्याग से नहीं है, अपितु कर्मफल की आकांक्षा से है । निष्काम भाव से सम्पन्न कर्म सत्त्व शुद्धि के हेतु होते हैं। सत्त्वशुद्धि या सुसंस्कृत मन ही ज्ञान प्राप्त कर सकता है । अतः निष्काम कर्म का परिणाम ज्ञान है । फलाकांक्षा बन्धन का कारण है तथा निष्काम कर्मभावना

मुक्ति का कारण है । गीता¹ की व्याख्या में आचार्य शंकर ने लिखा है कि मोक्ष के लिए नैतिक एवं निष्काम कर्म का सम्पादन आवश्यक है ।

भोगवाद और भौतिक सभ्यता के प्रति मोह आत्मज्ञान में बाधक है । अतः आध्यात्मिक मूल्यों की सिद्धि के लिए वेदान्तिक धर्म की आवश्यकता है । वेदान्तिक धर्म लोक हित और विराट् के लिए जीवन, सम्पूर्ण साधना का दूसरा नाम है । शम, दम, त्याग, तप, सतोष एवं तितिक्षा धर्म के वैयक्तिक आधार हैं, तो शौच, सौहार्द, समत्व दृष्टि, दया, दान और निर्धनता सामाजिक आधार हैं। त्याग की भावना को सन्यासी धर्म बताकर आचार्य ने भेष एवं आडम्बर की व्यर्थता सिद्ध कर दी है ।

अद्वैतवाद का आचार और विचार पक्ष बहुत ही सुदृढ़ है । विवेका नन्द और स्वामी रामतीर्थ ने वेदान्त के व्यावहारिक रूप का प्रतिपादन संवाश्रमों की स्थापना द्वारा करके यह सिद्ध कर दिया कि वेदान्त जीवन की विषमताओं का एकमात्र समाधान है । वह मनुष्य में निहित आत्मशक्ति को जगाकर पृथ्वी को स्वर्ग में परिणत करा सकने में समर्थ है । इतना ही नहीं, जीवात्मा इसी लोक में मुक्ति का अनुभव कर सकता है, उसका अन्य लोक-लोकान्तरों में गमन आवश्यक नहीं । वेदान्त के अतिरिक्त मानव को निसर्गत पाप का परिणाम मानने वाले दार्शनिक चाहे इस्लाम के हों चाहे ईसाइयत के - हीनता का बोध जगाते हैं, पर वेदान्त ' जीव और ब्रह्म ' की एकता प्रतिपादित कर जीव को हीनत्व-बोध से ऊपर उठाता है ।

आचार्य शंकर का उद्घोष है कि - धर्म के मूल तत्त्व, वेदों उपनिषदों एवं श्रुतियों में ही निहित है । ब्रह्म-विद्या की महत्ता से आचार्य एवं जिज्ञासु दोनों अपने धर्म का पालन करते हुए महान हो सकते हैं । यही कारण है कि- आचार्य शंकर भारत के नव-निर्माता हैं, सांस्कृतिक उत्थान के पुरोधा हैं, हिन्दुत्व के केन्द्र हैं, सूक्ष्म चेतना दार्शनिक हैं, राष्ट्रीय एकता एवं अविभाज्य मानवता के पोषक हैं, जीवन के आध्यात्मिक मूल्यों के व्याख्याता हैं, व्यापक धर्म के उद्घोषक और सर्वांग धर्मों के खण्डनकर्ता हैं और सबसे ऊपर मानवीय गरिमा तथा मानव-मुक्ति के उद्धारक हैं । शंकर के ऋण से हिन्दू जाति कभी उन्नत नहीं हो सकती। उनके धार्मिक-आध्यात्मिक पुरुषार्थ का समूचा भारत ऋणी है ।

अध्याय - 2

आचार्य शंकर प्रणीत ग्रन्थ

अध्याय - 2

आचार्य शकर प्रणीत ग्रन्थ

शकराचार्य की कृतियों के रूप में आज दो सौ से भी अधिक ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं, किन्तु इन सभी ग्रन्थों की रचना गोविन्द पाद के शिष्य आदि शकराचार्य ने ही की है, यह प्रमाणित नहीं हो पाता, क्योंकि परवर्ती शकराचार्यों ने भी अनेक रचनाएँ की और उन्होंने ग्रन्थों की पुष्पिका में अपने को आदि शकराचार्य के समान गोविन्द पाद का ही शिष्य स्वीकार किया, अपने वास्तविक गुरु के नाम का निर्देश नहीं किया है । इससे आदि शकराचार्य के ग्रन्थों का निर्णय करना कठिन हो गया है ।

ग्रन्थों की अन्तरंग परीक्षा से भी यह निर्णय किया जा सकता है कि कौन सी रचनाएँ आदि शकराचार्य की हैं, क्यों कि उनकी शैली नितान्त प्रौढ़, प्रसादमयी और सुबोध है । आदि शकराचार्य द्वारा लिखित ग्रन्थों को हम चार भागों में बाट सकते हैं - १। भाष्य ग्रन्थ, २। स्तोत्र ग्रन्थ, ३। प्रकरण ग्रन्थ, और ४। तन्त्र ग्रन्थ ।

१। भाष्य - ग्रन्थ

आचार्य शकर द्वारा प्रणीत भाष्य ग्रन्थों को दो कोटियों में विभाजित किया जा सकता है - १। प्रस्थानत्रयी भाष्य २। इतर ग्रन्थों पर भाष्य । प्रस्थानत्रयी भाष्य के अन्तर्गत १। ब्रह्मसूत्र भाष्य, २। गीता भाष्य, और ३। उपनिषद् भाष्य आते हैं ।

॥अ॥ प्रस्थानत्रयी भाष्य -

1 ब्रह्मसूत्र भाष्य - यह आचार्य की अद्वितीय कृति मानी जाती है। व्यासकृत ब्रह्मसूत्र परमलघु और संक्षिप्त है। बिना भाष्य का अवलम्बन ग्रहण किए, इनके वास्तविक रहस्य को समझना अत्यन्त कठिन है। आचार्य शंकर ने बड़ी सरल, सुबोध, मधुर, कोमल तथा प्रसन्न शैली में ब्रह्मसूत्र का भाष्य किया है भाषा बड़ी प्रौढ़ तथा साथ ही प्रसादयुक्त है। वाचस्पति मिश्र जैसे उद्भट विद्वान और प्रौढ़ दार्शनिक ने आचार्य शंकर के इस भाष्य को केवल 'प्रसन्न-गम्भीर' ही भर नहीं कहा है, बल्कि इसे गंगा जल के समान पवित्र बतलाया है।

इस भाष्य को 'शारीरक - भाष्य' भी कहा जाता है। 'शारीरक' शब्द का अभिप्राय है - शरीर में निवास करने वाला 'आत्मा'। इन सूत्रों में आत्मा के स्वरूप की मीमांसा की गई है। इसीलिए इन सूत्रों को 'शारीरक-सूत्र' एवं इस भाष्य को 'शारीरक-भाष्य' की संज्ञा दी गई है।

2 श्रीमद्भगवद्गीता भाष्य - इस भाष्य में आचार्य शंकर ने गीता की निवृत्तिमूलक और ज्ञानपरक व्याख्या की है। उन्होंने इस भाष्य में यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति केवल 'तत्त्व-ज्ञान' से ही होती है, ज्ञान और कर्म के समुच्चय से नहीं। इस भाष्य में उन्होंने कर्म के सिद्धान्तों का खण्डन किया है।

3 उपनिषद् भाष्य - ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छान्दोग्य, वृहदारण्यक, श्वेताश्वतर और नृसिंहतापिनी, इन बारह उपनिषदों

का शकर ने भाष्य किया । परन्तु केन, श्वेताश्वतर, माण्डूक्य और नृसिंहतापिनी उपनिषदों पर लिखे गये भाष्यों पर विद्वानों को पूर्ण सन्देह है । वे इन चारों को आदि शकराचार्य की कृति न मानकर किसी अन्य शकराचार्य की कृति मानते हैं । इसका कारण यह है कि केनोपनिषद् पर एक-एक पद वाक्य भाष्य है और दूसरा वाक्य भाष्य । वाक्य भाष्य में आचार्य शकर के प्रसिद्ध मत भी कभी-कभी भिन्न रूप में तथा कभी विरुद्ध रूप में वर्णित हैं । दोनों भाष्यों की व्याख्या में पयोपत भिन्नता है ।

श्वेताश्वतर उपनिषद् के भाष्य में विष्णु पुराण, लिंग-पुराण, वायु पुराण आदि के लम्बे-लम्बे उद्धरण मिलते हैं । लम्बे-लम्बे उद्धरण देना शकराचार्य की भाष्य शैली नहीं है । माण्डूक्योपनिषद् के भाष्य के प्रारम्भ में मंगलाचरण मिलता है, यह भी आचार्य की शैली के अनुरूप नहीं है । मंगलाचरण के द्वितीय श्लोक में छन्द-दोष भी है । इसी प्रकार नृसिंहतापिनी उपनिषद् के भाष्य में तान्त्रिक सिद्धान्तों की प्रमुखता है ।

उपनिषद् के भाष्यों की शैली बड़ी उदात्त, गम्भीर, सरल, सुबोध और आकर्षक है । अपने मत की पुष्टि के लिए आचार्य ने प्राचीन वेदान्ताचार्यों के सिद्धान्तों का उद्धरण दिया है । इस दृष्टि से बृहदारण्यकोपनिषद् का भाष्य सबसे अधिक विद्वत्तापूर्ण, व्यापक और प्राञ्जल है । ब्रह्म प्राप्ति के साधनों में उन्होंने कमेकाण्ड की उपादेयता का बड़ी युक्ति एवं तर्क से खण्डन किया है । आचार्य शकर के प्रस्थानत्रयी के ये भाष्य प्रौढ़ शास्त्रीय मध्य के उत्कृष्ट उदाहरण हैं ।

॥ब॥ इतर ग्रन्थों पर भाष्य

यद्यपि आचार्ये शकर कृत इतर ग्रन्थों की भाष्य रचना पचास के लगभग बतायी जाती है, किन्तु वेभाष्य-ग्रन्थ किसी अन्य शकराचार्य की रचना है, आदि शकराचार्य की नहीं । आदि शकराचार्य की जो नि सन्दिग्ध रचनाएँ हैं, वे इस प्रकार हैं -

- 1 **विष्णुसहस्रनाम भाष्य** - इस भाष्य में परमात्मा के प्रत्येक नाम की युक्ति-युक्त व्याख्या की गई है और इसकी पुष्टि में उपनिषद्, पुराण आदि ग्रन्थों का प्रमाण उद्धृत किया गया है ।
- 2 **सनत् सुजातीय भाष्य** - धृतराष्ट्र के मोह को दूर करने के लिए सनत्सुजातीय ऋषि ने जो आध्यात्मिक उपदेश दिया था, वह महाभारत के उद्योगपर्व¹ में वर्णित है । इसे 'सनत्सुजातीय पर्व' कहते हैं । इसी का वह भाष्य है ।
- 3 **ललितात्रिशती भाष्य** - ललितात्रिशती में भगवती ललिता के तीन सौ नाम हैं । आचार्य शकर, ललिता के अनन्य उपासक थे । इस ग्रन्थ पर उन्होंने विशद पाण्डित्य पूर्ण भाष्य लिखा है । उपनिषदों तथा तन्त्रों से प्रचुर प्रमाण दिये गये हैं ।
- 4 **माण्डूक्य कारिका भाष्य** - गौड पादाचार्य ने माण्डूक्य उपनिषद् पर कारिकाएँ लिखी हैं । अद्वैत सिद्धान्त में उनकी कारिकाओं का महत्वपूर्ण स्थान है । उन्हीं के ऊपर आचार्य शकर ने भाष्य रचना की है ।

1 **महाभारत - उद्योग पर्व अध्याय - 42 से 46 तक**

{स} स्तोत्रग्रन्थ

अद्वैतानुभूति आध्यात्मिक जीवन का परम और अन्तिम लक्ष्य है किन्तु इसमें प्रतिष्ठित होने के लिए जिस सोपान का अवलम्ब लेना पड़ता है, आचार्य शंकर ने उसके प्रति पूर्ण श्रद्धा और भक्ति प्रदर्शित की है । इसी कारण हम आचार्य को उपासना, भक्ति और पूजार्चना आदि के उत्साही प्रवर्तक के रूप में देखते हैं । अतः वे परमार्थतः अद्वैतवादी होने पर भी व्यवहार क्षेत्र में देवी-देवताओं, तीर्थों, पवित्रनदियों की उपासना और आराधना की सार्थकता को भलीभाँति समझते थे । सगुण ब्रह्म की उपासना से ही निर्गुण ब्रह्म के क्षेत्र में प्रवेश होता है । अतः सगुण ब्रह्म की उपासना का विशेष महत्त्व है । लोक सङ्ग्रह के निमित्त आचार्य स्वयं सगुण ब्रह्म की उपासना करते थे । वे परमउदारमना थे । साम्प्रदायिक क्षुद्रता उन्हें छू तक नहीं गई थी । उन्होंने शिव, विष्णु, गणेश, शक्ति आदि देवी-देवताओं की भावपूर्ण स्तुतियों की रचना की है । ये स्तुतियाँ ललित, कोमल, रसभाव से परिपूर्ण हैं । शंकर के नाम से सम्बन्धित मुख्य स्तोत्रों की नामावली इस प्रकार है -

- 1 गणेश स्तोत्र - इससे सम्बन्धित 4 स्तोत्र हैं ।
- 2 शिवस्तोत्र - इससे सम्बन्धित 18 स्तोत्र हैं ।
- 3 देवी स्तोत्र - इससे सम्बन्धित 19 स्तोत्र हैं ।
- 4 विष्णुस्तोत्र - इससे सम्बन्धित 10 स्तोत्र हैं ।
- 5 युगल देवता स्तोत्र - इससे सम्बन्धित 4 स्तोत्र हैं ।
- 6 नदी तीर्थ विषयक स्तोत्र - इससे सम्बन्धित 5 स्तोत्र हैं ।
- 7 साधारण स्तोत्र - इससे सम्बन्धित 4 स्तोत्र हैं ।

इस प्रकार शकराचार्य के 64 स्तोत्रों का उल्लेख प्राप्त है । उन्हें ऋगेरी मठ के शकराचार्य की अध्यक्षता में श्री वाणी विलास से प्रकाशित ' शकर-ग्रन्थावली' में स्थान दिया गया है । निम्नलिखित स्तोत्र आदि शकराचार्य की प्रामाणिक रचनाएँ मानी जाती हैं -

1 आनन्द लहरी - इसमें शिखरिणी छन्द में 20 श्लोक हैं । यह भगवती देवी की अनुपम स्तुति है । इस स्तोत्र के सभी श्लोक बड़े ही सरस चमत्कार-पूर्ण, भावपूर्ण और हृदयस्पर्शी हैं । इसकी इतनी अधिक ख्याति है कि इस पर विद्वानों ने 30 टीकाएँ लिखी हैं । एक टीका स्वयं आचार्य रचित मानी जाती है ।

2 गोविन्दाष्टक - इस पर आनन्द तीर्थ की व्याख्या मिलती है । वाणी-विलास की शकर ग्रन्थावली में यह प्रकाशित है ।

3 दक्षिणामूर्ति स्तोत्र - इस स्तोत्र में दस शार्ङ्गमविक्रीडित छन्द हैं । इसके ऊपर वेदान्त के आचार्यों ने कई टीकाएँ लिखी हैं । सुरेश्वराचार्य की 'मानसोल्लास' नामक टीका अधिक प्रसिद्ध है । इस स्तोत्र में वेदान्त और तन्त्र शास्त्र का अद्भुत सम्मिश्रण है । तन्त्र के अनेक पारिभाषिक शब्द भी इस स्तोत्र में पाये जाते हैं ।

4 दशश्लोकी - इसके कई अन्य नाम भी हैं - चिदानन्दश्लोकी, चिदाननस्तवराज, निवाण दशक आदि । प्रत्येक श्लोक का अन्तिम चरण है - ' तदेकोऽवशिष्ट शिव केवलोऽहम् ' । मधुसूदन सरस्वती ने ' सिद्धान्त बिन्दु ' नाम से इन श्लोकों की पाण्डित्यपूर्ण व्याख्या की है ।

5 चर्पटपजरिका स्तोत्र - इस स्तोत्र के अन्य नाम है - मोहमुग्धर, द्वादशमजरी और द्वादश पजरिका । प्रत्येक श्लोक का टेक पद है - ' भजगोविन्द ' भजगोविन्द भजगोविन्द मूढमते ' ।

6 षट्पदी - इसका अन्य नाम ' विष्णुषट्पदी ' है । इसकी लगभग ७ टीकाएँ उपलब्ध हैं । एक टीका स्वयं शंकराचार्य की है और दूसरी टीका रामानुजाचार्य के मतानुसार की गई है ।

7 हरिमीडे स्तोत्र - इस स्तोत्र के ऊपर विद्यारण्य, स्वयं प्रकाश, आनन्दगिरि तथा आदि शंकराचार्य के द्वारा लिखित टीकाएँ उपलब्ध हैं । स्वयं प्रकाश की टीका मैसूर से प्रकाशित हुई है ।

8 मनीषा पचक - पूरे स्तोत्र में नौ श्लोक हैं, किन्तु अन्तिम 5 श्लोकों के अन्त में ' मनीषा ' शब्द का प्रयोग होने के कारण, इस स्तोत्र का नाम 'मनीषा-पचक' पड़ गया । काशी में चाण्डालवेशधारी विश्वनाथ के पूछने पर आचार्य शंकर ने आत्मा के स्वरूप का बहुत सुन्दर निरूपण किया है ।

9 सोपान पचक - इसका दूसरा नाम 'उपदेश पचक' भी है । इन पाँच श्लोकों में वेदान्त के आचरण का विधिवत् उपदेश प्राप्त होता है ।

10 शिव भुजंग प्रयात स्तोत्र - इसमें चौदह श्लोक हैं । माधवाचार्य ने ' शंकर दिग्विजय ' नामक ग्रन्थ में बताया है कि इसी स्तोत्र के द्वारा आचार्य शंकर ने अपनी मृत्यु के अन्तिम समय में भगवान् शंकर की स्तुति की थी, जिसे

प्रसन्न हाकर उन्होंने अपने दूतों को भेजा था -

महादेव देवेश देवादिदेव,
स्मरारे पुरारे यमारे हरेति ।
ब्रूवाण स्मरिष्यामि भक्त्या भवन्त,
ततो मे दयाशील देव प्रसीद ॥

{द} प्रकरण ग्रन्थ

आचार्य शंकर ने वेदान्त सम्बन्धी अनेक छोटे - छोटे ग्रन्थों की रचना की है । इन ग्रन्थों में वेदान्त तत्त्व का संक्षिप्त निरूपण सुन्दर ढंग से किया गया है । वेदान्त तत्त्व प्रतिपादक होने के कारण में ग्रन्थ ' प्रकरण ग्रन्थ ' कहे जाते हैं । इन ग्रन्थों में वेदान्त के साधनभूत विवेक, वैराग्य, त्याग, शम, दम, श्रद्धा उपरति, तितिक्षा आदि का सुन्दर विवेचन किया गया है । साथ ही अद्वैत के मूल सिद्धान्तों की भी संक्षेप में स्पष्ट व्याख्या की गई है । बात यह है कि आचार्य अद्वैत विद्या का पावन सन्देश सर्वसाधारण तक पहुँचा देना चाहते थे और इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने प्रकरण ग्रन्थों की रचना की । इसमें सन्देह नहीं कि उन्होंने अपने भाष्य ग्रन्थों में अद्वैत सिद्धान्तों की विशद् व्याख्या की । भाष्यों की भाषा अत्यन्त सुष्ठु एवं प्राञ्जल है, पर उनकी युक्तियाँ और तर्क बहुत गम्भीर और पण्डित्यपूर्ण हैं । अतः सामान्य लोगों को उन्हें समझने में कठिनाई पड़ सकती है, इसीलिए अनेक छोटे-छोटे प्रकरण ग्रन्थों की रचना करके वेदान्त शास्त्र को सर्वसुलभ बनाने की उन्होंने चेष्टा की ।

ऐसे प्रकरण ग्रन्थों की सख्या पर्याप्त है । इनमे से कुछ ग्रन्थों की शैली आचार्य के प्रामाणिक और निःसन्दिग्ध ग्रन्थों की शैली से नितान्त भिन्न है । किसी-किसी ग्रन्थ मे वेदान्त के सर्वमान्य सिद्धान्तों - आत्मा, अद्वैत, विवेक, वैराग्य, विषय - निन्दा का विशद् विवेचन है, परन्तु कतिपय ग्रन्थों मे अद्वैत विरोधी सिद्धान्त भी उपलब्ध होते है , और किसी ग्रन्थ मे व्याकरण सबधी त्रुटियाँ भी मिलती है । अतः उन ग्रन्थों को आचार्य की कृति मानना, उनके साथ जन्याय करना होगा ।

आचार्य शंकर प्रणीत प्रकरण ग्रन्थों की सख्या लगभग 40 मानी जाती है । किन्तु इनमे अधिकांश सन्दिग्ध है, जो असन्दिग्ध एवं प्रामाणिक कृतियाँ प्रतीत होती है, उनका संक्षिप्त विवरण इस प्रकार है -

1. **अपरोक्षानुभूति** - इसमे 144 श्लोक है । इसमे साक्षात्कार के माधनों का उत्कृष्ट चित्रण किया गया है । साथ ही आत्मस्वरूप का हृदयग्राही वर्णन भी है । सुन्दर - सुन्दर दृष्टान्तों और युक्तियों के माध्यम से अद्वैत सिद्धान्त का सम्यक् निरूपण किया गया है ।

2. **आत्मबोध** - इसमे 68 श्लोक है । नाना उदाहरण देकर आत्मा को शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदि से पृथक् सिद्ध किया गया है । इसका तेरहवाँ श्लोक वेदान्त परिभाषा से उद्धृत किया गया है ।

3. **उपदेश साहस्री** - इस ग्रन्थ का पूरा नाम है - ' सकल वेदोपनिषद् सारोपदेश साहस्री ' । इस नाम की दो पुस्तके है - ॥१॥ मद्य प्रबन्ध, जिसमे गुरु

शिष्य के सवाद के रूप में वेदान्त - सिद्धान्त का गद्य में वर्णन किया गया है।

॥2॥ पद्य-प्रबन्ध, जिसमें वेदान्त के विविध विषयों पर 19 प्रकरण हैं । सुरेश्वराचार्य ने इसके अनेक श्लोकों को अपने नैष्कर्म्य सिद्धि में उद्धृत किया है ।

4 पचीकरण प्रकरण - यह ग्रन्थ गद्य में लिखित है । सुरेश्वराचार्य ने इसके ऊपर वार्तिक भी लिखा है, जिस पर शिवराम तीर्थ का विवरण मिलता है ।

5 प्रबोध सुधाकर - इसमें वेदान्त के तत्त्वों का अत्यन्त सुन्दर विवेचना है । इसमें 257 आया छन्द है, जिनमें सासारिक विषयों की निन्दा और वैराग्य की प्रशंसा की गई है । साथ ही ' ध्यान ' का मनोरम प्रतिपादन किया गया है।

6 लघुवाक्य वृत्ति - इसमें 18 अनुष्टुप् छन्द हैं, जिनमें जीवन एवं ब्रह्म की एकता का प्रतिपादन किया गया है । इस पर अनेक टीकाएँ भी मिलती हैं । एक टीका को स्वयं आचार्य ने ही की है और दूसरी टीका रामानन्द सरस्वती की है । विद्यारण्य स्वामी ने इस पर ' पुष्पाजलि ' नामक टीका लिखी है ।

7 वाक्य वृत्ति - इसमें 53 श्लोक हैं । इसमें ' तत्त्वमसि ' नामक पदार्थ और वाक्यार्थ का विशद् विवेचन है ।

8 विवेक चूडामणि - इस ग्रन्थ में 581 श्लोक हैं । यह वेदान्तशास्त्र का परम उत्कृष्ट ग्रन्थ है । इसमें गुरु-शिष्य के लक्षण, विवेक, वैराग्य, ज्ञान, दम, श्रद्धा, समाधान तितिक्षा, मुमुक्षुत्व, समाधि, जीवन्मुक्ति के लक्षणों आदि का

विशद् एव आकर्षक वर्णन किया गया है । आचार्य का यह ग्रन्थ सन्यामियों एव गृहस्थों दोनों में खूब प्रचलित है ।

9 शतश्लोकी - इसमें वेदान्त सिद्धान्त का विस्तृत विवेचन है । विज्ञानात्मा, आनन्द कोश, जगन्मिथ्यात्व और कर्ममीमांसा, इन चार प्रकरणों में यह ग्रन्थ विभाजित है ।

॥५॥ तन्त्रग्रन्थ

आचार्य शंकर ने दो तन्त्र ग्रन्थों की रचना की है - ॥१॥ सौन्दर्य-लहरी, और ॥२॥ प्रपञ्चसार ।

1 सौन्दर्य लहरी - कतिपय विद्वान् इसे आचार्य का ग्रन्थ मानने में सन्देह प्रकट करते हैं । परन्तु निश्चय ही यह आचार्य शंकर की निःसन्देह एव उत्कृष्ट रचना है । काव्य की दृष्टि से यह ग्रन्थ अत्यन्त अभिराम एव सरस है । पाण्डित्य की दृष्टि से भी यह उतना ही प्रौढ़ तथा रहस्यपूर्ण है ।

संस्कृत के स्तोत्र साहित्य में इसका शीर्षस्थ स्थान है । इस ग्रन्थ में तन्त्र के रहस्यमय सिद्धान्तों का विवेचन बड़ी कुशलता से किया गया है । इस महत्वपूर्ण कृति पर 35 विद्वानों ने टीकाएँ लिखी हैं, जिनमें लक्ष्मीधर भास्कर राय, कामेश्वर सूरि तथा अच्युतानन्द की व्याख्याएँ प्रमुख हैं । इस ग्रन्थ में सौ श्लोक शिखरिणी छन्द में हैं । इन श्लोकों में काव्य तथा तन्त्रिकता का अपूर्व सामञ्जस्य दिखायी पड़ता है ।

2 प्रपञ्चसार - यह तान्त्रिक परम्परानुसार आदि शंकराचार्य की रचना मानी जाती है । पद्मपाद ने इसकी ' विवरण ' नामक टीका भी लिखी है । इससे यह सिद्ध होता है कि यह आचार्य शंकर की ही कृति है । अद्वैत वेदान्त के पण्डितों ने भी इसे आदि शंकराचार्य की ही कृति माना है । ऐसा कहा जाता है कि इस ग्रन्थ की रचना आचार्य ने कश्मीर में किया था । आचार्य ने मंगलाचरण में देवी की प्रार्थना भी की है ।

अध्याय - 3

शंकर धर्मदर्शन के स्रोत

शकर-धर्म दर्शन के स्रोत

आचार्य शकर के जीवन-चरित से स्पष्ट होता है कि उनका जन्म एव पालन पोषण मालावारी ब्राह्मणों नम्बूदरी परिवार में हुआ था । यद्यपि उनके जन्म-काल को लेकर विद्वानों में भले ही मतभेद हो, किन्तु इसमें कोई सदेह नहीं कि उनका प्रारम्भिक जीवन अत्यन्त सुस्कारित था । बाल्यकाल में उन्होंने उम वैदिक पाठशाला में शिक्षा पाई जिसके अध्यक्ष गोडपाद के शिष्य गोविन्द थे। कहा भी जाता है कि जब उनकी आयु आठ वर्ष की थी, तभी उन्होंने बड़ी व्यग्रता एव प्रसन्नता के साथ चारों वेदों को कण्ठस्थ कर लिया था ।¹ इस तथ्य से दो बातें स्पष्ट हैं, प्रथम, यह कि वे एक महती प्रतिभा के धनी व्यक्ति थे और द्वितीय, यह कि उनके प्रारम्भिक संस्कार वैदिक संस्कृति के प्रभाव के अन्तर्गत निर्मित हुए थे । वे जीवन भर वेदों एवं उपनिषदों की पूजा करते रहे । अतएव उनके विचारों पर वेदों का अत्यधिक प्रभाव पड़ा है और यह उनकी सभी कृतियों में समान रूप से परिलक्षित भी होता है । यह हमारा दृढ़ विश्वास है कि शकर के धर्मदर्शन का मुख्य स्रोत उपनिषद साहित्य है । किन्तु इसके अतिरिक्त भी कुछ ऐसे तथ्य और कारक अवश्य हैं जिनका प्रभाव भी उनकी अभिव्यक्ति विधि तथा विचारों पर पड़ा है । ये तथ्य इतने अधिक और भिन्न-भिन्न प्रकार के हैं कि उन सबकी खोज एवं विवेचन करना संभव नहीं है । शकर के सम्पर्क

1. अष्टवर्षं चतुर्वेदीं द्वादशे सर्वशास्त्रवित् ।

षोडशे कृतवान् भाष्यं द्वात्रिंशे मुनिरभ्यगात् ॥

मे आने वाले सभी व्यक्ति, उनके द्वारा अध्ययन की गई सभी श्रुतियाँ तथा वह सारा वातावरण जिसमे वे विचरण करते रहे, प्रत्यक्ष या अपरोक्ष रूप में उनके ऊपर अनुकूल या प्रतिकूल प्रभाव डालते रहे हैं । कतिपय विद्वान् आचार्य शंकर के विचारों एवं अभिव्यक्त विधियों पर बौद्ध दर्शन का प्रभाव स्वीकार करते हैं, किन्तु वहीं अधिकांश इस प्रभाव का अस्वीकार करने के पक्ष में भी अकाट्य तर्क प्रस्तुत करते हैं । अतएव इस विवादास्पद बिन्दु को यहीं छोड़ देना प्रासंगिक होगा ।

कतिपय दार्शनिक, ' योगवाशिष्ठ ' ग्रन्थ का प्रभाव भी शंकर की रचनाओं पर स्वीकार करते हैं । ऐसे दार्शनिकों का मत है कि ब्रह्म के स्वरूप सम्बन्धी विचार और व्यक्तिगत आत्मा के साथ ब्रह्म के तादात्म्य का सिद्धान्त विशेष रूप से उसी से प्रभावित है ।¹ डॉ० बी०एल० आत्रेय लिखते हैं कि- "शंकर की विवेक चूडामणि, अपरोक्षानुभूति, शतश्लोकी जैसी काव्यात्मक रचनाओं की तुलना करने पर स्पष्ट ज्ञात हो जाता है कि शंकर योगवाशिष्ठ से केवल प्रभावित ही नहीं थे वरन् उन्होंने उसकी शिक्षाओं को यथावत् ग्रहण किया है । इसमें सशय नहीं कि यदि योगवाशिष्ठ के लेखक को निश्चित रूप से शंकर का पूर्ववर्ती न सिद्ध किया जा चुका होता तो दोनों की स्पष्ट समानता के आधार पर कहा जा सकता है कि योगवाशिष्ठ शंकर से प्रभावित है, शंकर योगवाशिष्ठ से नहीं । डॉ० दास गुप्ता ने स्पष्ट रूप से सिद्ध किया है कि योगवाशिष्ठ का काल हर हालत में शंकर का पूर्ववर्ती है ।² अतएव शंकर पर योगवाशिष्ठ का प्रभाव

1 योगवाशिष्ठ, तृतीय अध्याय - 7, 20 चतुर्थ अध्याय - 22, 25
पंचम अध्याय - 43, 26

2 इंडियन आइडियलिज्म पृ० - 154

मानना तर्क सगत है ।

शकर के धार्मिक एवं दार्शनिक विचारों पर आचार्य गोडपाद के पभाव का भी स्वीकार किए बिना नहीं रहा जा सकता है । आचार्य गोडपाद शकर के गुरु गोविन्द के गुरु माने जाते हैं । शकर ने गोडपाद की माण्डूक्य कारिका पर भाष्य लिख कर अपने को स्वयं उनसे सम्बन्धित बताया है । यही तथ्य यह दिखाने के लिए पर्याप्त है कि शकर ने अपने पूर्ववर्ती गोडपाद के कुछ आधारभूत विचार ग्रहण किए हैं । गोडपाद और शकर दोनों केवल ब्रह्म को ही वास्तविक सत् मानते हैं । इसके अतिरिक्त गोडपाद और शकर दोनों के अनुसार व्यक्ति की आत्मा मूलरूप में वही है, जो निरपेक्ष सत् या ब्रह्म है । वह अपने वास्तविक स्वरूप में न बनती - बिगड़ती है और न जन्मती-मरती है । वह न कभी किसी बन्धन में पड़ती है, न उसे मोक्ष की इच्छा होती है और न यथार्थ में वह मुक्ति प्राप्त करती है ।¹

इसके अतिरिक्त, शकर ने गोडपाद की तरह इन्द्रियानुभूतिक अस्तित्व के लिए 'माया' शब्द का प्रयोग किया है । यह तथ्य शकर को गोडपाद से प्रभावित होना सिद्ध करता है । इसमें सन्देह नहीं कि शकर ने इस शब्द का प्रयोग प्रमुखतः एक ऐसी रहस्यात्मक शक्ति के लिए किया है, जिसके द्वारा सवेशक्तिमान ईश्वर वस्तु जगत् का सृजन अथवा प्रक्षेपण करता है । किन्तु यह भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता है कि उन्होंने इस शब्द का प्रयोग स्वयं

विश्व के लिए भी किया है । इसका कारण गौडपाद का प्रभाव ही कहा जा सकता है, क्योंकि गौडपाद ने अपनी कारिका में इस शब्द का प्रयोग कम से कम पन्द्रह श्लोकों में किया है और किसी - किसी श्लोक में दो बार भी किया है ।¹ यह साम्य होते हुए भी एक बात में इन दोनों का विरोध है, जिसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती । गौडपाद का झुकाव वस्तुनिष्ठवाद की ओर है, जब कि शंकर आत्मनिष्ठ विरोधी विचारों से किसी प्रकार का समझौता करने को तैयार नहीं है । फिर भी यह स्वीकार करना पड़ता है कि गौडपाद कुछ सन्दर्भों में अवश्य ही शंकर के विचारों के स्रोत रहे होंगे ।

वस्तुतः उपनिषद् शंकर के धार्मिक एवं दार्शनिक विचारों के मुख्य स्रोत है । यह मत समस्त अन्तः बाह्य साक्ष्यों से प्रमाणित सिद्ध होता है । ब्रह्मज्ञान का सम्बन्ध में स्वयं शंकर ने उपनिषदों को सर्वोच्च और स्वतन्त्र आप्त वाक्य के रूप में माना है । शंकर के अनुसार ब्रह्म इन्द्रियानुभव से परे है और उसका प्रतिपादन ही उनके ब्रह्मवाद का मुख्य ध्येय है । उदाहरणार्थ - उन्होंने स्पष्ट रूप से माना है कि परमात्मा या ब्रह्म केवल वेदान्त द्वारा ही जाना जा सकता है² और शब्द ही ब्रह्म का स्रोत है । वे मानते हैं कि वस्तुतः केवल एक ही ऐसा परमसत् है जो सदा शुद्ध, ज्ञानस्वरूप और मुक्त है तथा वह केवल उपनिषदों के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है या जाना जा सकता है ।³ उपनिषदों में उपलब्ध

1. माण्डूक्य कारिका - 1, 7, 16, 17

2. शंकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र [प्रस्तावना]

3. सिद्धान्त मुक्तावली, पृष्ठ - 23

ज्ञान पूर्ण एव परिपक्व है ।¹ शंकर के उपर्युक्त वाक्य तथा ऐसे ही उनके अन्य अभिकथन उपनिषदों के प्रति उनका आदरभाव सिद्ध करते हैं ।

अपने भाष्य में शंकर ने इस विचार का निश्चित रूप से खण्डन किया है कि उनकी खोज का मुख्य विषय ब्रह्म उपनिषदों के अतिरिक्त किसी अन्य माध्यम से जाना जा सकता है । वहाँ पर उन्होंने इस विषय पर की जाने वाली आलोचना पर भी विचार किया है । आलोचक कहते हैं कि अपनी आत्मा या ब्रह्म केवल उपनिषदों के द्वारा नहीं जाना जाता है क्यों कि वह स्वयं चेतन है ।² इसके विपरीत शंकर की मान्यता है कि स्वयं चेतन आत्मा केवल अपनी मानसिक दशाओं की साक्षी होती है । वह सब की आत्मा और सब वस्तुओं में व्याप्त नहीं प्रतीत होती है । वृहदारण्यक उपनिषद् की उस श्रुति का उद्धरण देकर जिसमें आत्मा के सत् स्वरूप को या ब्रह्म को ' औपनिषदीय ' कहा गया है³, शंकर ने अपने विपक्षियों को यह दिखलाने का प्रयत्न किया है । शंकर ने अपने विपक्षियों को यह दिखलाने का प्रयास किया है कि विशेषण ' औपनिषद् ' केवल तभी सार्थक होगा जब ब्रह्म अथवा आत्मा को उपनिषदों के द्वारा ही जानने योग्य माना जाय⁴ शंकर के मत में उपनिषदों के इसी तात्पर्य को भगवद्गीता तथा अन्य द्वितीय स्तर के प्रमाणवाली स्मृतियों में प्रतिपादित किया गया है । यदि स्मृतियों में उपलब्ध कोई विचार उपनिषदों के अनुकूल नहीं है तो उस विचार

- 1 शंकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र 2, 1, 2
- 2 शंकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र 1, 2, 4
- 3 शंकर भाष्य, वृहदारण्यक उप - 3, 9, 26
- 4 शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र - 1 । 4

को प्रामाणिक नहीं मानना चाहिए ।¹

आचार्य शंकर ने सभी मुख्य उपनिषदों और ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य लिखे हैं । ब्रह्मसूत्र उपनिषदों का ही सार है । भाष्यों का उद्देश्य यही प्रतीत होता है कि शंकर उनके विचारों का स्पष्टीकरण और प्रचार करना चाहते थे । अतः उनकी रचनाओं को उनके द्वारा समझे गये उपनिषदों के विचारों का प्रतिपादन और तन्त्रीकरण समझना चाहिए । भगवद्गीता और ब्रह्मसूत्र के अपने भाष्यों में उन्होंने उपनिषदों के जो अनेक उद्धरण दिये हैं, उन्हें देखकर हमारे मन में शंकर पर उनके अगाध प्रभाव के विषय में कोई संशय नहीं रह जाता । अतएव यह प्रमाणित हो जाता है कि शंकर के विचारों के स्रोत उपनिषद ही रहे हैं । इस तथ्य को पूर्वी साहित्य के अनेक विद्वान भी स्वीकार करते हैं ।

प्रो० पाल ड्यूसन के मतानुसार शंकर के विचारों का उपनिषदों के दर्शन से वही सम्बन्ध है जो फल का फूल से होता है । उन्हीं के ये शब्द हैं कि - ' भारतीय प्रज्ञान के वृक्ष पर उपनिषदों से अच्छा पुष्प और वेदान्त दर्शन से अच्छा कोई फल नहीं है । इस दर्शन तन्त्र का जन्म उपनिषदों की शिक्षाओं से ही हुआ और शंकर ने इसे इसके उत्कृष्टतम स्तर तक पहुँचाया ।² प्रो० मैक्समूलर के अनुसार भी शंकर के दर्शन में उपनिषदों के लगभग सभी बीज विद्यमान हैं । इस सम्बन्ध में वे कहते हैं कि - ' जब हम विचार करते हैं कि

1 शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । ।

2 आउट लाइन्स ऑफ वेदान्त सिस्टम ऑफ फिलॉसफी, प्रोफेस

वेदान्त दर्शन के सारभूत तत्त्वमीमासीय विचार कितने सूक्ष्म एवं गूढ़ है तो यह जानकर आश्चर्य होता है कि शंकर ने उनको या उनके बीजों को प्राचीन उपनिषदों में खोज निकाला है । हम यह अस्वीकार नहीं कर सकते कि वेदान्ती दार्शनिकों के बहुत से गूढ़ विचारों की जड़े उपनिषदों में निहित हैं ।¹ एक अन्य स्थान पर उन्होंने यह भी कहा है कि ' वेदान्त दर्शन एक स्वतंत्र दर्शन विधि है । यह उसकी एक असाधारण विशेषता है । किन्तु यह दर्शन उपनिषदों पर पूर्णतः अवलम्बित है । वास्तव में यही मत प्रो० रानाडे का भी है । वे लिखते हैं कि - 'वेदान्त दर्शन का उपनिषदों के दर्शन के साथ लगभग वैसा ही सम्बन्ध है जैसा अरस्तू और स्कूलमैन के दर्शन के बीच दिखायी पड़ता है ।² उनके अनुसार ब्रह्मसूत्र और उपनिषद् वे आधार शिलाएँ हैं जिनपर समस्त वेदान्त दर्शन का भवन खड़ा है । किन्तु ब्रह्मसूत्र उपनिषदों के सिद्धान्तों का सारांश मात्र है और भगवद्गीता भी उन्हीं सिद्धान्तों का प्रतिपादन करती है जो उपनिषदों में निहित हैं । अतः आचार्य शंकर ही नहीं वरन् लगभग सभी अनुपस्थित लोग शंकर के धर्म-दर्शन का स्रोत उपनिषदों को ही मानना उचित समझते हैं ।

उपर्युक्त विवेचनों से स्पष्ट है कि शंकर के विचार प्राचीन शास्त्रों से ही ग्रहण किए गये हैं, किन्तु यहाँ यह भी स्पष्ट कर देना आवश्यक होगा कि शंकर प्राचीन धर्मशास्त्रों के अन्धानुयायी नहीं हैं । वस्तुतः शंकर पर उपनिषदों

1 दि. लेक्सर्स आन वेदान्त फिलासफी, पृ० - 135, 136

2 दि. कान्स्ट्रक्टिव सर्वे ऑफ़ उपनिषदिक फिलासफी पृ० - 5

का प्रचुर प्रभाव देखकर यही अनुमान लगाया जाता है, किन्तु इस बात के पर्याप्त प्रमाण है कि शकर किसी व्यक्ति अथवा किसी ग्रन्थ के अन्धभक्त नहीं है ।

किसी व्यक्ति अथवा ग्रन्थ का अन्धानुयायी अपने निर्णय का प्रयोग कभी नहीं करता । वह उसके विचारों को, चाहे वे सही हों अथवा नहीं, शब्दशः ग्रहण कर लेता है । वह उनकी सगति या ससक्तता पर ध्यान दिये बिना ही, उन्हें उसी प्रकार स्वीकार कर लेता है, जिस प्रकार वे प्राप्त होते हैं । अन्धानुयायी व्यक्ति की आलोचना-शक्ति नितान्त सुप्तावस्था में रहती है । वह बिना किसी सशय या विरोध किए उनका अनुसरण करता है, किन्तु शकर की स्थिति इससे बिल्कुल विपरीत है । उनकी अभिवृत्ति सत्य के सच्चे जिज्ञासु जैसी है । इसमें सन्देह नहीं कि वैदिक ग्रन्थों की प्रामाणिकता में उनकी पूरी आस्था है, किन्तु उनकी आस्था अन्ध या बुद्धिहीन नहीं है । वह केवल तर्क पर आधारित ही नहीं वरन् तर्क का सामना करने के लिए सदा प्रस्तुत भी है ।

उपनिषदों के अध्ययन से ऐसा लगता है कि उनमें दिया हुआ विश्व रचना सम्बन्धी विवरण बहुत असंगत है क्योंकि उनमें से किसी में ईश्वर द्वारा पहले आकाश¹ की रचना बताई गई है, किसी में अग्नि² की और किसी में प्राण³ की । किन्तु शकर बड़ी ही सरलता एवं निपुणता से इसकी व्याख्या करते हुए

1 तैत्तिरीय उपनिषद् - 2 ।

4 छान्दोग्य उपनिषद् - 4 2 3

3 प्रश्नोपनिषद् - 3 3

कहते हैं कि उपनिषदों का वास्तविक उद्देश्य ब्रह्म को सब पदार्थों का अन्तिम कारण सिद्ध करना है, न कि विश्व रचना प्रक्रिया का वर्णन करना । शंकर कहते हैं कि जहाँ तक इन सब वस्तुओं के अन्तिम कारण का सम्बन्ध है, वेदान्त उसी एक ब्रह्म या चिदात्मतत्त्व का प्रतिपादन करता है और उपनिषद् इस अन्तिम कारण अथवा सृष्टा के सम्बन्ध में कोई मतभेद नहीं रखते ।

श्वेताश्वतर उपनिषद् पर शंकर का भाष्य देखकर यह बात पुनः प्रमाणित हो जाती है कि शंकर उपनिषदों के अन्धानुयायी नहीं थे । इस उपनिषद् के एक मन्त्र में कहा गया है कि प्रत्येक सर्ग के आदि में कपिल मुनि उत्पन्न होते हैं और उनको स्वयं परमेश्वर समस्त ज्ञानों से पुष्ट करता है । श्वेताश्वतर उपनिषद् द्वारा की गई कपिल मुनि की यह प्रशंसा शंकर को कपिलमुनि का सृष्टि-रचना सम्बन्धी सिद्धान्त मानने के लिए विवश न कर सकी । शंकर ने उसे केवल इसलिए अस्वीकार कर दिया कि उससे उनकी तर्क बुद्धि को सन्तोष नहीं होता ।

अपरोक्षानुभूति में शंकर एक स्थान पर साहसपूर्वक यह कह देते हैं कि "शास्त्रों में जो ऐसा सुना जाता है कि आत्म-ज्ञान हो जाने पर भी प्रारब्ध नहीं छोड़ता, उसका अब मैं खण्डन करता हूँ ।¹ क्या शास्त्रों का अन्धानुयायी ऐसा कह सकता है ?

शंकर के लिए केवल शास्त्रों का ज्ञान ही पर्याप्त नहीं है । यदि उसे मुक्ति कारक ज्ञान बनना है तो उसे साक्षात् अनुभव के प्रमाण पर खरा उतरना

अध्याय - 4

शाकर धर्मदर्शन के विविध पक्ष

अध्याय - 4

शाकर धर्म दर्शन के विविध पक्ष

ब्रह्म परमसत्

सत् का सामान्य अर्थ -

विश्व के प्रति सामान्यतः मनुष्य का दृष्टिकोण वस्तुवादी होता है । वह समझता है कि ससार में अन्य वस्तुओं के साथ उसकी भी सत्ता है और वे वस्तुएँ उससे स्वतंत्र हैं । वह अपनी चेतना को एक प्रकार का खोज-प्रकाश समझता है, जिसे ससार की समस्त वस्तुएँ प्रकाशित होती हैं और वह उनकी सख्या और प्रकृति जानने में समर्थ होता है ।¹ प्रो० मैक्समूलर के शब्दों में - "अधिकांश मनुष्य जाति के लिए दृष्टिगत जगत् पूर्णतः सत्य है, वे उससे अधिक सत्य कुछ भी नहीं समझते हैं ।² ससार में जो कुछ इन्द्रिय प्रत्यक्ष का विषय है, वह सत् समझा जाता है और इसके विपरीत असत् ।³ लोकमान्य तिलक⁴ ने भी स्वीकार किया है कि बृहदारण्यक उपनिषद् में 'सामान्य दृष्टिकोण से जो कुछ देखने में आवे सत् है' । इसी दृष्टिकोण से शाकर ने मनुष्य के सामने उपस्थित और दृश्यमान वस्तुओं को सत् माना है तथा इसके विपरीत प्रकार की वस्तुओं को असत् कहा है ।⁵

1 इण्ड्रोडक्शन टू माडर्न फिलॉसफी, सी०ई०एम० जोड पृ० - 6

2 थ्री लेक्चर्स ऑन दि वेदान्त फिलॉसफी, पृ० - 126

3 शाकर भाष्य, केनोप निषद - 6, 12

4 गीता रहस्य, पृ० - 217

5 शाकर भाष्य, गीता - 2 37

किन्तु सत् के विषय में सामान्य दृष्टिकोण विश्वसनीय नहीं है। यदि जा कुछ दिखायी देता है, वही सत् होता तो हम भ्रान्त प्रत्यक्षीकरण और यथार्थ प्रत्यक्षीकरण में भेद न कर पाते। यदि दिखाई देना मात्र सत् का मान दण्ड हो तो मृगमरीचिका का जल या रस्सी का सर्प कभी असत् न माना जा सकता। किन्तु एक अशिक्षित व्यक्ति भी इस प्रकार के भ्रान्त प्रत्यक्षीकरण पर आपत्ति कर सकता है क्योंकि उन वस्तुओं का पुनः परीक्षण करने पर वे उसे प्राप्त नहीं होती। इस प्रकार भ्रान्ति और उसके बाद भ्रान्ति के आकर्षण की घटनाएँ असामान्य नहीं हैं। जो कुछ चमकता है, सब स्वर्ण नहीं होता है। सीप के टुकड़े कभी-कभी चादी जैसे चमकते हैं और एक चन्द्रमा किन्हीं कारणों से दो दिखायी देने लगता है, किन्तु जब सीप का और चन्द्रमा के एक होने का ज्ञान किसी प्रकार हो जाता है तो एक अशिक्षित व्यक्ति भी किसी प्रकार स्वीकार कर लेता है कि चादी और चन्द्रमाओं की प्रतीति सत्य नहीं थी। प्र० जोड़ के शब्दों में - 'विचार करने पर ज्ञात होता है कि हमारे अनुभवों में बहुत सी ऐसी बातें हैं, जिनका बाह्य जगत में अस्तित्व स्वीकार करना कठिन है। ऐसी प्रतीतियाँ जैसे-स्पष्ट, विभ्रम, कल्पना नशे में कुछ का कुछ दिखायी देना इस बात का संकेत करती हैं कि जो कुछ हमारे अनुभव में आता है, वह सब बाहर से ही प्राप्त होने वाला नहीं होता है। हमें वे भी बातें दिखायी दे सकती हैं जो हमारे सामने नहीं हैं। भ्रान्ति जैसी कोई अनुभूति अवश्य होती है। इसका तात्पर्य यह है कि कम से कम कुछ परिस्थितियों में हमें सामान्य वस्तुवाद छोड़ना ही पड़ेगा'। शंकर ने भी कहा कि - 'कोई वस्तु केवल इसलिए सत् नहीं कही जा सकती, क्योंकि वह

दिखायी देती है । प्रतीति ता सत्यत्व और मिथ्यात्व की समान रूप से हाती है ।

सत्य का मापदण्ड और कुछ भले ही हो किन्तु केवल दिखायी देना या वस्तु का प्रतीत होना कदापि नहीं है । एक समय जो वस्तु कहीं दिखाई देती है किन्तु दूसरे समय यदि उसे वहाँ से हटाया न जाय तो भी वहाँ न दिखायी दे तो वह सत् कह जाने योग्य नहीं है । कारण यह है कि जिस समय वह वहाँ दिखायी देती थी, तब भी वह वहाँ थी नहीं । सत् वस्तु वहाँ निःसन्देह विद्यमान होनी चाहिए । जो वस्तु विद्यमान नहीं है, वह सत् भी नहीं है । केवल ' प्रतीत होना ' सत् के लिए पर्याप्त नहीं है । एक अशिक्षित व्यक्ति भी, बिना विचार भले ही मानता हो कि जो वस्तु दिखायी देती है, वही सत् है, इस बात में अवश्य विश्वास करता है कि रज्जु में सर्पवत् प्रतीति होना भ्रम है और इस प्रकार दिखायी देने वाली वस्तु मिथ्या है । यह बात सही है कि वह सत्य का स्पष्ट रूप में नहीं समझता और यदि उससे पूछा जाय कि सत्य क्या है तो सम्भवतः वह यही कहेगा कि जो कुछ हम देखते हैं वही सत्य है । किन्तु उसका वास्तविक मन्तव्य यही होता है कि सत्य वही है जो व्याघात रहित है । सम्भव है कि वह इतने सारे शब्दों सब कुछ न कह सके किन्तु वह अपने हृदय के अन्तर्तम में सत्य का यही मापदण्ड स्वीकार करता है । स्वप्न का जागने पर और भ्रमक प्रतीति का यथार्थ ज्ञान होने पर बाध हो जाता है । इससे सिद्ध

हाता है कि वस्तु की सत्यता उसके व्याघात रहित अस्तित्व पर निर्भर करती है । सामान्य मनुष्य के मन में गुप्त रूप से विद्यमान इस धारणा का उपयोग करते हुए शंकर ने अपनी सत् की परिभाषा निर्मित की है ।

2 शंकर के मत में सत् -

टी०एच० ग्रीन के मतानुसार ' जो कुछ सत् है वह अपरिवर्तनीय है ।¹ इसी प्रकार आचार्य शंकर कहते हैं कि - ' सत्य वह है जिसका विषय में हमारी बुद्धि परिवर्तित न हो ।² लोकमान्य तिलक ने भी कहा है कि- "सत् शब्द का धात्वर्थ है, शाश्वत, स्थायी रहने वाला, जिसका कभी अस्तित्व न हो अथवा तीनों काल (भूत, भविष्य एवं वर्तमान) में जिसका बाध न हो ।"³ सत् शब्द जिससे ' सत्य ' बना है वस्तुतः यदि व्यापक अर्थ में लिया जाय तो उसका अर्थ ' अच्छा चरित्र ' और ' अच्छा व्यवहार ' आदि होता है, किन्तु जब वह परमाधिक अर्थ में प्रयुक्त किया जाता है तो निश्चय ही उसका अर्थ ' अपरिवर्तनीय ' या निर्विकार होता है । महाभारतकार कहते हैं कि - "सत्य वह है जो अव्यय, नित्य और निर्विकार हो ।"⁴ वस्तुतः सत्य की परिभाषा समस्त भारतीय आस्तिक साहित्य में व्याप्त है ।

1 प्रोलीगेमना टू इथिक्स, पृ० - 29

2 शंकर भाष्य गीता, 2।6 [यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत्सत्] ।

3 गीता रहस्य , पृ० - 32

4 शान्तिपर्व, 162, 10

अतएव स्पष्ट है कि शकर भी सत् उसी को मानते हैं, जिसके वाम्त्विक स्वरूप में कोई परिवर्तन न हो । शकर ही नहीं वरन् भारत के सम्पूर्ण प्राचीन शास्त्रों को यही विचार सामान्य रूप से मान्य है । अब, यदि हम इस माप दण्ड पर वस्तुओं की इमानदारी पूर्वक परीक्षा करते हैं तो देखेंगे कि वस्तुतः सत् दिखायी देने वाली वस्तुओं में से कोई भी वस्तु सत् नहीं है । ससार की कोई भी वस्तु अपरिवर्तनीय नहीं है । साधारण वस्तुओं की तो बात ही क्या बड़े-बड़े लोह-सेतु, विशाल प्राचीन, दीर्घकायपर्वत, गहरे सागर सूर्य और चन्द्रमा भी एक दिन अस्तित्व हीन हो जाएंगे । एक समय था जब ये कोई नहीं थे और एक दिन ऐसा अवश्य आयेगा जब फिर ये कोई नहीं होंगे । वैज्ञानिकों के कथनानुसार ये सब सत् परिवर्तनशील हैं । इस प्रतीयमान विश्व में कोई भी वस्तु आज वेसी नहीं है जैसी कल थी । कोई भी स्सीम वस्तु स्थिर नहीं है और न शाश्वत है । स्वतः अस्तित्ववान और सब सम्बन्धों से रहित वस्तु ही अपरिवर्तनीय और शाश्वत हो सकती है, किन्तु इस ससार में किसी भी वस्तु का न स्वतः अस्तित्व है और न वह सम्बन्धों से मुक्त है । अतएव कुछ भी अपरिवर्तनशील और शाश्वत नहीं है । यही कारण है कि शकर इस ससार को और इसकी सब वस्तुओं का असत् मानते हैं । शकर का विचार है कि ब्रह्म जो स्वतः अस्तित्ववान है, सम्बन्ध रहित है, अनन्त है, अन्तरतम आत्मा और सर्वाधार है, वही वास्तव में सत् है ।

शकर के मत में सभी लोगों में एक ही आधार पर दो प्रकार की बुद्धि पायी जाती है ।¹ उदाहरणार्थ जब हम अनुभव करते हैं कि घट है, पट है,

आदि तो शकर कहेगे कि एक ओर हम घट, पट आदि का प्रत्यक्षीकरण करते हैं और दूसरी ओर उनके अस्तित्व का अनुभव करते हैं । इन दो में से प्रथम तो परिवर्तनशील है किन्तु दूसरा उसी प्रकार बना रहता है । वस्तुतः कोई अनुभव चाहे वह आत्मनिष्ठ हो या वस्तुनिष्ठ, ऐसा नहीं है जिसके साथ 'है' की अनुभूति या प्रतीति सम्मिलित न हो । सब परिवर्तन, सब नामरूप और उनके सभी अनुभव चाहें वे सत्य हों या मिथ्या, उन सबमें वह अनुवर्तित है और वह सब का आधार तथा आश्रय है । यह परम और सर्वव्यापी अस्तित्व शकर के अनुसार वास्तविक और परमसत् है । यह अपरिवर्तनीय है क्योंकि इसका स्वतन्त्र अस्तित्व है । जो वस्तु परिवर्तनीय है या परिवर्तित हो सकती है वह स्वतः अस्तित्ववान नहीं हो सकती और जिस वस्तु का स्वतन्त्र अस्तित्व होता है, उसमें परिवर्तन नहीं हो सकता ।

किन्तु बर्गसा जैसा दार्शनिक परिवर्तन को ही सत् मानता है जब कि सत् की ऐसी अवधारणा हमारी सामान्य विचारधारा के विपरीत ही नहीं बल्कि व्याघात पूर्ण और अर्थहीन भी है । परिवर्तन स्वतः व्याघातपूर्ण है क्यों कि उसके अनुसार कोई वस्तु एक ही समय में किसी स्थान पर होनी भी चाहिए और नहीं भी होनी चाहिए । यदि वह जैसी है, वैसी ही रहती है तो वह परिवर्तित नहीं होती और यदि वह परिवर्तित होती है तो वह जैसी है, वैसी नहीं रहती । और यदि बर्गसा के अनुसार हम यह कहे कि किसी वस्तु का परिवर्तन नहीं होता बल्कि परिवर्तन ही परिवर्तित हुआ करता है, तो हम स्वयं नहीं समझ पाते कि

हम क्या कहते हैं । परिवर्तन का विचार हमारे मन को यह कल्पना करने के लिए प्रेरित करता है, कि कोई वस्तु है जो परिवर्तित होती है । साथ ही हमें यह भी कल्पना करनी पड़ती है कि कोई ऐसी वस्तु भी है जो उसका परिवर्तन करती है । परिवर्तन एक ऐसा कार्य है जो बिना किसी कारण के नहीं हो सकता। अपरिवर्तन ही कारण रहित हो सकता है । चूँकि परिवर्तन के लिए किसी कारण की आवश्यकता होती है और साथ ही उसके लिए किसी आधार की आवश्यकता होती है, वह स्वयं अस्तित्ववान नहीं हो सकता । सत् किसी वस्तु का परिणाम न होने के कारण स्वयं स्वस्वरूप और अस्तित्ववान है । अतः शकर का वास्तविक सत् अपरिवर्तनीय, स्वयं अस्तित्ववान और स्वस्वरूप है । वही ब्रह्म कहलाता है ।

3 ' ब्रह्म ' शब्द का तात्पर्य -

' ब्रह्म ' शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत की ' बृह् ' धातु से हुई है। ' बृह् ' का अर्थ है - वृद्धि को प्राप्त होना अथवा बढ़ना या बड़ा होना । अतः शकर के अनुसार यदि हम इसके धात्वर्थ पर विचार करें तो ब्रह्म शब्द का अर्थ चिर, शुद्ध आदि स्मरण आने लगता है ।¹ अपनी महानता के कारण निरतिशय अथवा भूमा ब्रह्म कहलाता है ।² ब्रह्म का यह नाम पड़ने का यही कारण है कि वह बृहत्तम और पूर्ण है । प्रो० मैक्समूलर के अनुसार ' ब्रह्म ' शब्द का

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । । । { ब्रह्म शब्दस्य अनुवर्गात् }

2 शाकर भाष्य केनोपनिषद् । 5

मूल अर्थ है - ' वह जो विचार और शब्द के रूप में फूट पड़े ।' किन्तु वे इस बात पर अधिक विश्वास करते हैं कि यह शब्द आदिकाल में यही अर्थ प्रदान नहीं करता था । उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि यह शब्द उसी धातु न बना है जिससे लैटिन का शब्द 'वर्बम' { Verbum } अथवा अंग्रेजी का शब्द ' वर्ड ' { word } बना है । इस तथ्य को प्रमाणित करने के लिए मैक्समूलर ने कहा है कि यदि हम ' ब्रह्म ' शब्द का अर्थ ' शब्द ' लें तो ब्राह्मण ग्रन्थों में अनेक पद सार्थक होने लगते हैं । चूँकि देवताओं के गुरु बृहस्पति, वाचस्पति भी कहलाते हैं, अतः उनका यह विचार और भी दृढ़ हो जाता है कि ' ब्रह्म ' शब्द का मूल अर्थ ' वाक् ' या ' शब्द ' ही था । मैक्समूलर के शब्दों में यदि ' बृह ' का अर्थ मूलतः विकसित होना था तो ' ब्रह्म ' का अर्थ होता ' जो विकसित हो ' अर्थात् ' वाक् ' या ' शब्द ' । इसी आशय से ब्रह्म शब्द वेदों में प्रायः प्रार्थना के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । इसका अर्थ यह भी हो सकता था कि वह जो सृष्टि के रूप में विकसित हो । यह अर्थ उस समय मुख्य रूप से सटीक था, जब सृष्टि रचना के अर्थ में नहीं ली जाती थी, बल्कि विकसित होने के अर्थ में समझी जाती थी ।

' ब्रह्म ' शब्द के धात्वर्थ अथवा परम्परागत अर्थ के संबंध में प्रा० ड्यूसन, रॉथ, ओल्डेनबर्ग, हॉग, हिंस, जेन्ड, राधाकृष्णन् आदि आधुनिक विद्वानों के विभिन्न मत हैं । उनके अनुसार ' ब्रह्म ' शब्द का प्रयोग सकलप शक्ति, शुभसूत्र, प्रार्थना, सत्य, पवित्रमंत्र, भाविक शक्ति, वैदिक कर्मकाण्ड, निरपेक्ष, महान

आदि अर्थों में समय - समय पर होता रहा, किन्तु हमारे लिए उनका अधिक महत्व नहीं है । जहाँ तक इसके निर्णीत अर्थ का प्रश्न है विद्वानों के बीच अधिक मतभेद नहीं है । उसे चाहे निरपेक्ष, महान या ससार सृजक-शक्ति कहे, ' ब्रह्म ' शब्द अन्ततः परम या निरपेक्ष सत् का ही बोधक है, जो सम्पूर्ण सृष्टि की उत्पत्ति और विकास का आधार है । ब्रह्मसूत्रों के रचयिता बादरायण का यह निश्चित मत है कि उपनिषद् काल में ' ब्रह्म ' शब्द का प्रयोग निरपेक्ष सत् के अर्थ में किया जाता रहा । वह सम्पूर्ण ससार का उपादन और निमित्तकारण माना जाता है । उस समय उसका अर्थ - शब्द, प्रार्थना, मन्त्र आदि नहीं था । जहाँ तक शंकर का प्रश्न है हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि ' ब्रह्म ' उनकी दृष्टि में महान, निरपेक्ष, स्वतः अस्तित्ववान और सम्पूर्ण सृष्टि का आधार है । किन्तु यह स्मरणीय है कि उन्होंने ' ब्रह्म ' शब्द का अर्थ दो भिन्न रूपों में किया है - प्रथम मुख्य और दूसरा गौण । मुख्य अर्थ में उसका प्रयोग निरपेक्ष परमसत् के लिए किया गया है जो पूर्णतः निर्गुण, निराकार और अनिवर्चनीय है । गौण अर्थ में उसका प्रयोग ईश्वर के लिए हुआ है जिसे हम सगुण ब्रह्म कह सकते हैं ।

4 निर्गुण और सगुण ब्रह्म -

उपनिषदों में ब्रह्म का निरूपण विधि और निषेध दो विधियों में किया गया है । विधि रूप में उसे सब कुछ और समग्र ससार के कारण का मूलस्रोत आदि बताया गया है और उसके विषय में ऐसे ही अन्य पदों का प्रयोग किया गया है । निषेध रूप में - ' न यह न वह ' अर्थात् उसे ' नैति - नैति ' रूप

म प्रतिपादित किया गया है । प्रथम प्रकार के विधि - वाक्य नि सन्देह सगुण ब्रह्म के विषय में है, जबकि दूसरे प्रकार के वाक्य उतनी ही दृढ़ता से निर्गुण ब्रह्म के प्रतिपादक है ।

उपनिषदीय वाक्यों पर विचार करके शकर ने यह भेद स्थापित किया कि एक तो ब्रह्म वह है, जैसा कुछ अपने आप में है और दूसरा जिसे हम अपने अनुभव जगत् से सम्बद्ध मानकर समझने का प्रयत्न करते हैं । पहले को व निर्गुण, निर्विशेष या परब्रह्म कहते हैं और दूसरे को सगुण, सविशेष और अपर ब्रह्म कहते हैं । उनके अनुसार निर्गुण ब्रह्म सत्¹, परमार्थसत्², परमार्थ तत्त्व³ और भूमा⁴ आदि भी कहलाता है । वह नित्य, कूटस्थ, एकमेव, सर्वदा एकरूप, भेद रहित, पूर्णतः अपने स्वरूप में स्थिर रहने वाला, अदृश्य, अज्ञेय, गुणातीत, पूर्णतः शुद्ध, शान्त, निर्विकार, न भला-बुरा और न छोटा-बड़ा है । उसमें देश और काल की परिकल्पना नहीं की जा सकती । वह महान अज, अव्यय, अविनाशी, अमृत और सब भयों से मुक्त है । वह पाप-पुण्य से परे और कार्य-कारण से रहित है । भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों काल उसके स्वरूप में प्रवेश नहीं पाते । न वह काल में है और न काल उसमें है । जिन उपाधियों के माध्यम

1 शाकर भाष्य, गीता - 2 17

2 शाकर भाष्य, तैत्तिरीय, 2 6 [परमार्थ सत्य ब्रह्म]

3 शाकर भाष्य, गीता - 2 59 [परमार्थ तत्त्व ब्रह्म]

4 शाकर भाष्य, छान्दोग्य - 7 23

सं हम वस्तुओं को समझते हैं, उनमें से कोई उसपर लागू नहीं होती । वह निर्विशेष होने के कारण अवर्णनीय है । परिभाषा में जाति का विभाजन कर विशेष का निरूपण करना आवश्यक है, किन्तु ब्रह्म न किसी जाति में आता है और न वह किसी विशेष की गणना में आता है ।¹ वह परमसत् है और उसके बिना किसी वस्तु का स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है, जिसे उसका अन्तर बताया जा सके । यद्यपि वह देश-काल के परे है, किन्तु सर्वव्यापी है । वह सभी गुणों तथा उपाधियाँ से रहित है ।

किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि, वह ' कुछ नहीं है ' । ब्रह्म में किसी गुण को स्वीकार करने का अर्थ उसके अस्तित्व या सत् को अस्वीकार करना नहीं है । वस्तुतः जो कुछ भी अस्तित्ववान् दिखायी देता है, वह सब स्वयं ब्रह्म का ही अस्तित्व है । वह सदा स्वतंत्र अस्तित्ववान् है, इसलिए केवल वही सत् है । वह समस्त दृश्य-जगत् का मूल स्रोत, आधार और आश्रय है । उसका अस्तित्व ही सब वस्तुओं में समान रूप से प्रकाशित होता है । वह हम सबका सर्वव्यापी आत्मा है । शंकर का कथन है कि अपने अस्तित्व का निषेध न कर सकने की हमारी अनुभूति इसके अस्तित्व का अकाट्य प्रमाण है ।²

वस्तुतः अस्तित्व के लिए गुणों का होना आवश्यक नहीं है ।
उदाहरणार्थ - गुण स्वयं गुणरहित कहे जा सकते हैं, फिर भी उनके अस्तित्व

1 शांकर भाष्य, माण्डूक्य उप० - । 7

2 शांकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र - । । ।

का निषेध नहीं किया जा सकता है । यदि गुण उनके गुणों के बिना बोधगम्य न होते तो हम उन्हें कभी जान ही न पाते । इस प्रकार के विचार कि बिना गुणों के, कोई वस्तु जानी ही नहीं जा सकती , स्वयं निर्मूल है, क्योंकि तब तो एक गुण को जानने के लिए दूसरे गुण की आवश्यकता होगी और दूसरे को जानने के लिए तीसरे गुण की आवश्यकता पड़ेगी और यह क्रम अनन्त तक चलता रहेगा। अनवस्था दोष का प्रसंग उपस्थित हो जाएगा । अतएव गुणों के ज्ञान की यह समस्या ब्रह्म को ' निर्गुण ' सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है ।

निगुण ब्रह्म के कतिपय प्रतिपादक यह भी कहते हैं कि सगुण ब्रह्म की अवधारणा स्पष्टतः व्याघातपूर्ण है । उनकी दृष्टि में यदि यह माना जाय कि ब्रह्म ' सगुण ' है तो यह भी बताना होगा कि उसके गुण उससे भिन्न हैं अथवा अभिन्न । यदि यह माना जाय कि ब्रह्म से उसके गुण भिन्न हैं तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि गुणों से रहित ब्रह्म अपने आप में कुछ है अर्थात् निर्गुण है, और यदि गुण ब्रह्म से भिन्न नहीं माने जाते तो यह कहना बलत होगा कि ब्रह्म उन गुणों को धारण किए हुए है या वह सगुण है क्योंकि ऐसा मानने पर गुण उसी के अंग हो जाते हैं और उस स्थिति में ब्रह्म गुणों से युक्त नहीं कहा जा सकता । ब्रह्म का गुणों से तादात्म्य और ब्रह्म का गुणों को धारण करना दोनों एक दूसरे से असंगत बातें हैं । यदि ब्रह्म गुणों का धारक है तो वह उसके तद्रूप नहीं हो सकता और यदि ब्रह्म गुणों के तद्रूप है तो वह उन गुणों का धारक नहीं कहला सकता । अतः ब्रह्म को निर्गुण कहने में कोई हानि नहीं, क्योंकि यह कहना कि ब्रह्म में गुण हैं या तो बलत मान्यता है या यह

कहने के समान है कि वस्तुतः ब्रह्म गुणों का धारक ही नहीं है ।

वस्तुतः किसी वस्तु में गुण आरोपित करने का अर्थ है उसे सीमाबद्ध करना । अनन्त अथवा असीम सत्ता को गुणयुक्त स्वीकार करना संभव ही नहीं है । अतः यदि शंकर उपनिषदों का अनुसरण करते हुए अनिर्वचनीय असीम ब्रह्म का निरूपण निषेधात्मक विधि से या अलकृत भाषा में करते हैं तो वह वस्तुतः उचित ही है । ब्रह्म परमसत् होने के कारण यद्यपि उस सब में व्याप्त है, जिसका हम अनुभव करते हैं, या जिसके अस्तित्व की कल्पना कर सकते हैं, तो भी हमारे अनुभव या कल्पना की कोई वस्तु ब्रह्म पर आरोपित नहीं की जा सकती ।¹ अनुभव में आने वाली कोई वस्तु हो, वह सीमा होगी, अतएव असीम सदैव उसके परे होगा । अतः यह कहा जाता है कि ब्रह्म सब वर्णनों को व्यर्थ कर देता है । वह न तो यह कहा जा सकता है और न वह ॥नेति - नेति॥ । ऐसी स्थिति में उसे अनुभवातीत भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि इस रूप में उसका वर्णन करना भी उसे विचार की परिधि में लाने का प्रयत्न ही कहा जाएगा । ब्रह्म न द्वैत है और न अद्वैत, न सत् है न असत्, वह अपने आप में वही है जो वह है ।² इसका अर्थ यह नहीं है कि हम उसके सम्बन्ध में न कुछ विचार करें और न कुछ कहें ।

1 शंकर भाष्य, छान्दोग्य - 6 2 ।

2 शंकर भाष्य, गीता - 13 12

नि सन्देह ब्रह्म के सम्बन्ध में हमारा चिन्तन उसके साक्षात्कार में सन्देह नहीं हो सकता है, तो भी वह निरर्थक नहीं है । हम उस पर विचार करके ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप की अवधारणा भले ही न बना सकें तो भी उसके सम्बन्ध में बहुत कुछ जान सकते हैं । प्रो० मुकजी ने भी कहा है कि "नि सन्देह परमसत् अनिर्वचनीय है तो भी हम विचारों की उच्च भूमिका में उसका वर्णन परोक्ष रूप में कर सकते हैं, भले ही उसका शाब्दिक अर्थ वह न हो जो उसके बारे में कहा जाता है ।¹ शंकर ने भी कहा कि असत् के द्वारा सत् का वर्णन हमारी बुद्धि पर अवलम्बित है और बुद्धि ही हमारे पास वह साधन है जिसके द्वारा हम वस्तुओं की वास्तविक प्रकृति को समझने की क्षमता रखते हैं ।² तदनुसार अपनी बुद्धि या विचार का प्रयोग करके उन्होंने दृढतापूर्वक परमसत् या ब्रह्म का अपरिवर्तनीय और कूटस्थ बताया है । उसकी सत्ता या अस्तित्व निर्विकार है । अतः उनकी दृष्टि में अस्तित्व या सत् ब्रह्म का विधेयात्मक रूप है । यह भी कहा जाता है कि अस्तित्व शुद्ध चिदात्मक है क्योंकि जब हम इस अपरिवर्तनीय या शुद्ध अस्तित्व पर विचार करते हैं और उसे बुद्धि द्वारा ग्रहण करना चाहते हैं तो वह हमें अपनी चेतना में ही उपलब्ध होता है । हमारे अनुभव के विषय, जो भी हमें उपलब्ध होते हैं, सभी परिणाम हैं । इसलिए वे अस्तित्व में आते हैं और समाप्त हो जाते हैं । हम देखते हैं कि उनमें से कोई भी अनुभव, हमारे अनुभव में सदा वर्तमान नहीं रहता । हमारी मानसिक स्थितियाँ ही नहीं, हमारा

1 दि नेचर ऑफ सेल्फ, पृ० - 267

2 शंकर भाष्य, श्रुति - 2, 16

शरीर भी परिवर्तित होता रहता है । जिस प्रकार जागने पर स्वप्न की वस्तुएँ विनीत हो जाती हैं, उसी प्रकार जागृत अवस्था की वस्तुएँ स्वप्न काल में नहीं रह जाती । सुषुप्तावस्था में दोनों प्रकार की वस्तुएँ समान रूप से तिरोहित हो जाती हैं । किन्तु हमारी चेतना सदा वर्तमान रहती है ।¹ इसकी अनुपस्थिति न संभव है और न कभी अनुभव की जा सकती है । इसकी अनुपस्थिति का ज्ञान भी अपने में इसे समाहित किए हुए है । यह परिणामी नहीं है, क्योंकि परिणाम रूप में उसे कभी जाना ही नहीं जाता है । वस्तुतः यह समस्त ज्ञान की आवश्यक प्राकल्पना है । वस्तुगत और आत्मगत सभी प्रकार के ज्ञान के पूर्व उसका होना अनिवार्य है ।

अतएव स्पष्ट है कि चित् और अस्तित्व दोनों का सदा एक साथ अनुभव होता है । हमारी चेतना की अपरोक्षानुभूति ही इसके अस्तित्व का अनुभव कराती है । चेतना, अस्तित्व से व्याप्त है और अस्तित्व जैसा कुछ जाना जाता है वह चेतना से ही ज्ञात होता है । हम एक को स्वीकार करें और दूसरे को अस्वीकार करें, यह कभी संभव नहीं है । एक को स्वीकार करने का अर्थ है, उसी के साथ दूसरे को भी स्वीकार कर लेना । इसी प्रकार, उनमें से किसी एक को भी पूर्णतः अस्वीकार करना संभव नहीं है । एक के निषेध का अर्थ है - दूसरे का भी निषेध । इस प्रकार शुद्ध चेतना और शुद्ध अस्तित्व दोनों एक दूसरे के विरोधी नहीं, वरन् दोनों एक ही तत्त्वमीमासीय सत्ताएँ हैं ।

शुद्ध अस्तित्व और शुद्ध चेतना को शुद्ध आनन्द भी कहा गया है । यदि सत् आनन्दमय न होता तो अभी तक किसी व्यक्ति ने उसे पाने की जिज्ञासा न की होती ।¹ प्रत्येक चेतन व्यक्ति सदा रहने (वर्तमान या जीवित रहने) की इच्छा रखता है, वह कभी नहीं चाहता कि वह न रहे । इस तथ्य से यह संकेत मिलता है कि सत् और चित् आनन्द से अभिन्न है । इसीलिए शंकर शुद्धसत्, शुद्धचित् और शुद्ध आनन्द को ब्रह्म या निरपेक्ष सत् का लक्षण मानते हैं ।² ब्रह्म के इस वर्णन से स्पष्ट होता है कि असीम और अनिर्वचनीय होते हुए भी वह निश्चय ही एक यथार्थता है । यह बात अवश्य है कि चट्टन हमारे अनित्य अनुभवों की तरह नहीं है, इसलिए उसके साथ ' शुद्ध ' शब्द जोड़ना पड़ता है, जैसे - शुद्ध चित्, शुद्ध सत् आदि ।

आचार्य शंकर ब्रह्म को अनन्त ज्ञान और अनन्त शक्ति सम्पन्न भी मानते हैं । वह सम्स्त विश्व का उपादान और निमित्तकारण है । यदि ब्रह्म निरपेक्ष है और वस्तुतः अद्वितीय है तो हमारे अनुभव में आने वाले नानात्वपूर्ण ससार का मूल इसी में खोजना पड़ेगा । दृश्य जगत् का उपादान और निमित्त कारण उससे भिन्न कुछ और मानने का अर्थ ब्रह्म की अद्वितीयता और निरपेक्षता को अस्वीकार करना होगा । इसीलिए शंकर ने यह स्वीकार किया है कि स्वयं ब्रह्म ही ससार की रचना करने वाली अनिर्वचनीय शक्ति, माया से विभूषित है

1 शंकर भाष्य, तैत्तिरीय - 2 7

2 शंकर भाष्य, छान्दोग्य 6 2, बृहदारण्यक 3 9, तैत्तिरीय 2 1, ब्रह्मसूत्र 1 1 आदि ।

और वही माया ससार की उपादान और निमित्त कारण है । ऐसी स्थिति में शकर उस सगुण ब्रह्म, अपरब्रह्म या ईश्वर कहते हैं ।¹

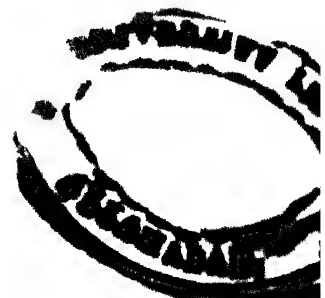
शकर के अनुसार ईश्वर समग्र ससार का स्वामी और कर्मफल का दाता है । पर ब्रह्म के विपरीत अपर ब्रह्म सगुण और साकार है । शकर कभी-कभी ईश्वर के लिए ' ब्रह्म ' शब्द का प्रयोग भी करते हैं, क्योंकि ईश्वर जब ससार की रचना करने वाली अनिर्वचनीय शक्ति माया की उपाधि के साथ देखा जाता है तो वह ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ नहीं है । तो भी इन दोनों स्वरूपों में भेद किया जाता है । ब्रह्म अपनी वास्तविक प्रकृति में शुद्ध सत् और शुद्ध चित् है², जब कि ईश्वर सम्भूत सत् । Being - in - becoming । है और दृश्य जगत् में जो कुछ है, था और होगा उस सबका तटस्थ द्रष्टा है । उसकी दो प्रकृतियाँ हैं जिन पर वह शासन करता है - एक तो जीव और दूसरी ससार की रचना करने वाली माया ।³ वह सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान और समस्त ससार का उद्भव, पालन और प्रलयकर्ता है ।⁴ उसकी नित्य प्रतिष्ठा है और ससार के उद्भव, पालन और प्रलय का ज्ञान नित्य है । उसका ज्ञान सब बाधाओं और

1 शाकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र । 1 2 और 4 3 14

2 शाकर भाष्य केनोपनिषद् । 5

3 शाकर भाष्य गीता । 12 19

4 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । 1 5 । प्रस्तावना ।



मीमांशों में मुक्त है । उसे ज्ञान प्राप्त करने के लिए किसी इन्द्रिय या कार्य करने के लिए किसी शरीर की आवश्यकता नहीं है । वह स्वभावतः नित्य, ज्ञानस्वरूप है जैसे सूर्य स्वभावतः प्रकाश स्वरूप है ।¹ यदि यह पूछा जाय कि ससार रचना के पूर्व ईश्वर के ज्ञान का विषय क्या था तो शंकर का उत्तर यही होगा कि उस समय, उसके ज्ञान का विषय वे अव्यक्त नाम और रूप थे, जिनको वह सकल्प के द्वारा व्यक्त करता है । समग्र ससार का मूल स्रोत स्वयं होने के कारण ब्रह्म (ईश्वर) में सचेतता, नित्यता, सवेद्यापकता, सवेशक्तिमत्ता, सर्वात्मभाव तथा ऐसे ही अन्य गुण उसमें स्वीकार किए जाते हैं । ईश्वर वैयक्तिक है जब कि ब्रह्म जो निरुपाधि सत्ता है, अवैयक्तिक अथवा व्यक्तित्वातीत कहा जा सकता है । ईश्वर के लिए अपरिहाय्य रूप से जीव और जगत की आवश्यकता है, जिन पर वह शासन करे । किन्तु ब्रह्म, सभी नाम, रूप और क्रियाओं से परे है । निगुण ब्रह्म निष्प्रपञ्च है ।

ईश्वर भक्ति का विषय है, किन्तु निरपेक्ष ब्रह्म ऐसा नहीं है । ईश्वर के भक्त और साधक ईश्वर को ही प्राप्त होते हैं, किन्तु ब्रह्म को प्राप्त होने की बात बुद्धिमत् नहीं है । शुभ, अशुभ और मिश्रित कर्मफल दाता ईश्वर है । वह जीवों के पाप-पुण्य के अनुसार उसे फल देता है । वह हमारे सब कर्मों और उसके फलों को जानता है, किन्तु वह उनसे अप्रभावित रहता है, फिर भी वह हमारा अन्तर्यामी और प्रेरक है । वह अपने असीम ज्ञान के द्वारा यह

नव जगत् में समर्थ है । शंकर ईश्वर को नारायण, विष्णु, पुरुषोत्तम आदि नामों में भी सम्बोधित करते हैं । यह विश्वास किया जाता है कि भक्तों की रक्षा के लिए जोर दुष्टों के विनाश के लिए ईश्वर करुणावश पृथ्वी पर अवतार लेता है ।¹

पर ब्रह्म का ज्ञान पराविद्या कहलाता है और अपर ब्रह्म अर्थात् ईश्वर का ज्ञान अपरा विद्या या सगुण विद्या ।² अपरा विद्या में शुभाशुभ तथा अन्य वस्तुओं का ज्ञान भी सम्मिलित है और उसे कभी-कभी ज्ञेया भी कहा जाता है ।³ इसका कारण यह है कि वह निर्गुण और निर्विकार ब्रह्म के ज्ञान से भिन्न है । ब्रह्म का ज्ञान ही अनादि बन्धनों से छुटकारा दिलाने में समर्थ है । प्राचीन काल में यही ज्ञान सत्य ज्ञान समझा जाता था ।⁴

अतएव यह स्पष्ट है कि शंकर ने ब्रह्म के दो रूप स्वीकार किए हैं - एक तो यथार्थ, परम या निरूपाधि और दूसरा सोपाधि और बुद्धिमय । इसका कारण यह है कि एक तो सगुण और नाम रूप की उपाधि से परिसीमित है और दूसरा इसके विपरीत सभी प्रकार की उपाधियों से रहित है । एक-दो बार नहीं, शंकर ने अनेक बार अपने प्रायः सभी भाष्यों में अपर, सगुण या सविज्ञेय तथा पर,

1 शंकर भाष्य, गीता, [प्रस्तावना]

2 शंकर भाष्य, मुण्डकोपनिषद् ।। 4-5

3 शंकर भाष्य मुण्डक - ।। 4

4 सा विद्या या विमुक्तये ।

निर्गुण या निविशेष ब्रह्म के बीच नि सकोच भेद किया है ।

शंकर न इस बात का पूर्ण प्रयास किया है कि ब्रह्म के इन दो स्वरूपों का समझने में कोई भ्रम न रह जाय । इसका यह आशय कदापि नहीं है कि हम दो प्रकार के ब्रह्म की भिन्न-भिन्न सत्ताएँ स्वतंत्र रूप से मान बैठें। परममत् केवल एक है, और उसका वर्णन दो प्रकार से किया जाता है । एक रूप में वह उपाधियों से विभूषित है, और हमारा आराध्य देव है और दूसरे रूप में वह सब प्रकार की उपाधियों से परे और अज्ञेय है ।¹ शंकर के इस दृष्टिकोण का उल्लेख प्रो० मैक्समूलर ने भी किया है । उनके अनुसार - "प्राचीन काल के वेदान्ती दार्शनिकों का अन्तिम लक्ष्य यही सिद्ध करना था कि जिसे हम सगुण ब्रह्म कहते हैं, वही वास्तव में निर्गुण ब्रह्म भी है और पारमार्थिक दृष्टि में केवल एक ही ब्रह्म की सत्ता है दो की नहीं ।"²

ब्रह्म के दो स्वरूप स्वीकार करने में और उसके साथ ही ब्रह्म या परमतत्त्व एक ही निखपित करने में जो स्पष्ट विरोध उपस्थित होता है, उसे अनुभव करते हुए शंकर ने स्वयं प्रतिपक्ष की ओर से यह आपत्ति उठायी है कि "ब्रह्म के पर और अपर दो भेद करने से क्या अद्वैत का प्रतिपादन करने वाले शास्त्रों का खण्डन नहीं होता ?" फिर इसके उत्तर में वे कहते हैं कि - "इस प्रकार की आपत्ति केवल यह विचार करने पर दूर हो जाती है कि [एक वास्तविक ब्रह्म] के नाम-रूप और उसकी उपाधियाँ अविद्या के कारण हैं । शंकर के विचार से

1 शंकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र । । । ।

2 श्री लेनार्ड्स आन दिवेदान्त फिलसोफी, पृ० - 82 और 132-135

560930



पर ब्रह्म स्वयं दो प्रकार की विरोधी विशेषताएँ धारण नहीं कर सकता है । उनमें व्याघात होने के कारण यह स्वीकार करना असंभव है कि एक ही वस्तु वर्ण आदि गुणों में सम्पन्न भी है और उन गुणों से रहित भी है ।¹ उपनिषदों का वास्तविक उद्देश्य मगुण या अपर ब्रह्म का प्रतिपादन करना नहीं है, बल्कि उनका उद्देश्य उन्मिषिकार पर ब्रह्म का प्रतिपादन करना है जो वर्णनातीत और अचिन्त्य है। उनका विचार स ईश्वर का ईशत्व नाम रूपात्मक उपाधि सापेक्ष है , जैसे महदाकाश का परिसीमन घट आदि उपाधियों पर अवलम्बित है ।² इसी प्रकार उन्होंने यह भी कहा है कि - "ईश्वर का स्वामी होना, सर्वव्यापी और सर्वशक्तिमान होना सभी कुछ व्यक्ति की अविद्या के कारण उपाधिजन्य है, जबकि इनमें से कोई भी विशेषता निगुण ब्रह्म में नहीं है, क्योंकि सभी उपाधियों से युक्त शुद्ध ज्ञान उन सबका समाप्त कर देता है ।"³

आचार्य शाकर के इस कथन से स्पष्ट है कि वे पर ब्रह्म को ही परम सत् मानते हैं । सत् को अव्यय और स्वयं अस्तित्ववान मानने के कारण उनकी यह मान्यता उचित भी है । अपर ब्रह्म शुद्ध सत् न होकर सम्भूत सत् । Being in Becoming । है । इसलिए उसे वास्तविक सत् नहीं कहा जा सकता । इसका कारण यह है कि सम्भवन का तत्त्व सत् की प्रकृति के विपरीत है । वास्तविक

1 शाकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र 3 2

2 शाकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र 2 । 14

3 शाकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र 2.1 14

सत् सदा अपरिवर्तनीय होना चाहिए ।

इसका तात्पर्य यह नहीं कि शकर अपर ब्रह्म में किसी प्रकार की सत्ता स्वीकार नहीं करते । उनका ईश्वर या प्रभु उतना ही सत्य है, जितना दृश्य जगत् और जीवात्माएँ, जिनका वह स्वामी है । व्यावहारिक दृष्टि से इसकी सत्यता पर कभी सन्देह नहीं किया जा सकता । इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि शकर जगत् सृष्टा और उसके स्वामी को केवल अभाव या भ्रम मानते हैं । वास्तव में ब्रह्म का अस्तित्व ही प्रत्येक वस्तु में प्रतिबिम्बित हो रहा है । हमारे अनुभव में आने वाले ससार की सत्यता को इसी कारण अस्वीकार भी नहीं किया जा सकता । यही स्थिति ईश्वर के विषय में भी है । शकर के अनुसार अपर ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप या मूलतत्त्व पर ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ नहीं है । साथ ही जब उसे सम्भवन के रूप में देखा जाता है तो उसे असत् कहना पड़ता है क्योंकि सत् ही एकमात्र स्वतंत्र अस्तित्ववान् तत्त्व है ।

वस्तुतः अपर ब्रह्म या सगुण ब्रह्म के सम्प्रत्यय की उतनी ही तर्कीय आवश्यकता है, जितनी निगुण पर ब्रह्म की । निगुण ब्रह्म या परमसत् हमें आवश्यक रूप से स्वीकार करना पड़ता है क्योंकि उसके बिना अनुभव में आने वाले जगत् की व्याख्या नहीं कर सकते हैं । किन्तु उस शुद्ध सत् से व्यक्त जगत् या सम्भवन के प्रतीति की कल्पना नहीं की जा सकती है । इसलिए हमें यह स्वीकार करना पड़ता है कि ब्रह्म एक ऐसी शक्ति से सम्पन्न है, जिससे सम्भवन की प्रतीति निमित्त हो सकती है । इसी तर्कीय आवश्यकता के कारण अपर ब्रह्म की अवधारणा स्वीकार

करनी पड़ती है । इस अपर ब्रह्म को ' सम्भवन मे सत् ' कहते है । शकर के शब्दों मे वह ब्रह्म माया नाम की अनिर्वचनीय शक्ति से सम्पन्न है । तो, भी निर्विकार और म्यत्र अस्तित्व वाले वास्तविक सत् की अवधारणा यह मानने के लिए विवश करती है कि सभी सभवन असत् है । शकर जब सभी नाम-रूपों को अविद्या कहते है ना इसका यही तात्पये है कि परमसत् मे उनका कोई तात्विक स्थान नहीं है। अतः अपर ब्रह्म की अवधारणा स्वीकार करते हुए भी शकर दृढतापूर्वक यही कहते है कि अन्तिम सत् एक और केवल एक है ।

5 स्वरूप एव तटस्थ लक्षण -

किसी वस्तु को उसके लक्षणों द्वारा ही पहचाना जाता है । लक्षण की सामान्य परिभाषा इन शब्दों मे की जाती है - 'असाधारण धर्मो लक्षणम् ' अर्थात् किसी वस्तु के असाधारण धर्म ही उसके लक्षण है ।¹ वेदान्त परिभाषा के अनुसार किसी वस्तु के लक्षण दो प्रकार के होते है, एक तो वे जो वस्तु की वास्तविक प्रकृति का संकेत करते है और दूसरे वे जो वास्तव मे उसकी प्रकृति नहीं बताते बल्कि उसकी ओर अभिमुख करने का संकेत करते है । पहले प्रकार के लक्षण स्वरूप लक्षण और दूसरे प्रकार के लक्षण तटस्थ लक्षण कहलाते है ।² तटस्थ

1 वेदान्त परिभाषा पर प० शिवदत्त की अर्थदीपिका टीका पृ० - 158

2 वेदान्त परिभाषा, खण्ड सात पृ० - 158

लक्षणों का सम्बन्ध वस्तु की विशेषता या धर्म से नहीं होता किन्तु वे अन्य वस्तुओं में उनकी भिन्नता बताते हैं । उदाहरणार्थ - गन्ध को पृथ्वी का तटस्थ लक्षण कहा जाता है क्योंकि महाप्रलय के समय इसके अणुओं में गन्ध का अस्तित्व नहीं होता है, किन्तु घटादि निर्मित होने पर गन्ध पृथ्वी के अणुओं को दूसरी वस्तु में भिन्न करने में सहायक होती है । मकान पर बैठा हुआ कोई उस मकान का मक्रेत करने में सहायक हो सकता है, किन्तु कोई मकान पर सदा नहीं बैठा रहता है और न वह मकान का अभिन्न लक्षण है । अतः कोण को मकान का केवल तटस्थ लक्षण कह सकते हैं । यह मकान का स्वरूप लक्षण नहीं है, क्योंकि वह उसके वास्तविक तत्त्व का संकेत नहीं करता है ।

आचार्य शंकर ने विशेषण और लक्षण में अन्तर बताया है । किसी वस्तु के विशेषण, उस वस्तु को समान जाति वाली अन्य वस्तुओं से अलग करते हैं, जबकि लक्षण उस वस्तु विशेष को अन्य सभी वस्तुओं से अलग करते हैं ।¹ विशेषण की उपयोगिता वहीं है, जहाँ एक जाति की अनेक वस्तुएँ हों, किन्तु उनके गुण भिन्न-भिन्न हों । यदि एक ही वस्तु हो तो उस वस्तु के विशेषणों से उसका परिचय नहीं कराया जा सकता हमें उसके लक्षण बताने होंगे । उदाहरणार्थ- जब हम 'नील कमल' की बात कहते हैं तो इसमें 'नीला' पद 'कमल' का विशेषण है, किन्तु जब हम कहते हैं कि आज्ञाश्रवकाश प्रदान करता है,

तो अवकाश प्रदान करने की विशेषता, शकर के अनुसार आकाश का लक्षण है ।¹ इसी आधार पर शकर ने ' सत्य, ज्ञान और अनन्त ' ब्रह्म के लक्षण बताये हैं,² ये ब्रह्म के विशेषण नहीं हैं । यदि इन्हें ब्रह्म का विशेषण माना जाय तो शकर कहेंगे कि उनका प्राथमिक महत्व लक्षण के रूप में है, विशेषण के रूप में नहीं । इन लक्षणों के द्वारा ब्रह्म का केवल संकेत किया जाता है, वर्णन नहीं । इसके अतिरिक्त यह भी ध्यान रखना है कि ब्रह्म के ये तीनों सांकेतिक लक्षण अलग-अलग नहीं बरन् एक हैं । शकर के मतानुसार ये तीनों एक साथ मिलकर ब्रह्म का संकेत करते हैं ।

अन्य सन्दर्भों में शकर ने सत्य, ज्ञान और अनन्त के स्थान पर ब्रह्म के लक्षण सत्, चित् और आनन्द बताये हैं ।³ वस्तुतः इन दोनों प्रकार के लक्षणों में कोई तात्त्विक भेद नहीं है । ब्रह्म में सत्य और सत् तथा ज्ञान और चित् एक ही हैं । इसी प्रकार अनन्त या निरपेक्ष और आनन्द एक ही बात है । छान्दोग्य उपनिषद् के ऋषि का विचार उद्धृत करते हुए शकर ने ठीक ही कहा है कि इच्छाओं आदि के अभाव के कारण ब्रह्म अवश्य ही आनन्द स्वरूप होना चाहिए ।

1 शकर भाष्य तैत्तिरीय 2 ।

2 शकर भाष्य तैत्तिरीय 2 ।

3 अपरोक्षानुभूति - 24

शकर ने ' ससार की उत्पत्ति आदि का कारण होना ' भी ब्रह्म का लक्षण माना है । किन्तु इसे स्वरूप लक्षण नहीं कहा जा सकता । इसका कारण यह है कि शकर के मतानुसार - ब्रह्म वस्तुतः अभेद, अखण्ड, असग, निर्गुण, निराकार, निरतिशय, कार्य-कारण भाव से मुक्त तथा ऐसे ही अन्य गुणों से सम्पन्न है । अतः उसे ससार का कारण नहीं कहा जा सकता । वेदान्त परिभाषा के मतानुसार इसे तटस्थ लक्षण मानना चाहिए । यद्यपि यह लक्षण ब्रह्म के स्वरूप को सीधे इंगित नहीं करता है किन्तु एक भिन्न प्रकार से ब्रह्म का लक्षण अवश्य बतलाता है । जिस प्रकार किसी बालक का ध्यान द्वितीया के चन्द्रमा की ओर ले जाने के लिए उसे बताया जाय कि उस सामने के वृक्ष की चोटी के पास चन्द्रमा स्थित है, उसी प्रकार यह सकेत हमारा ध्यान ब्रह्म की ओर आकर्षित करता है ।

' उत्पत्ति स्थिति और विनाश ससार के लक्षण है, अतः इनका सम्बन्ध उस ब्रह्म से नहीं है जो शाश्वत और निर्विकार है ।'¹ अतः जन्मादि लक्षण ब्रह्म की वास्तविक प्रकृति के वाचक नहीं हो सकते और न यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म का उनसे कुछ सम्बन्ध है । ब्रह्म को कारण की कोटि में भी स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह बौद्धिक अनुभूति के परे है । किन्तु यदि ब्रह्म को 'सत्य', ' ज्ञान ' और ' अनन्त ' कहा जाय तो ये उसके स्वरूप लक्षण कहे जायेंगे, क्योंकि ब्रह्म का इनके द्वारा वर्णन करने से उसके वास्तविक स्वरूप का सकेत मिलता है । यद्यपि ये तीनों शब्द सामान्य लोगों में भिन्न अर्थ रखते हैं, किन्तु यहाँ एक अखण्ड

ब्रह्म के वाचक है जैसे - पिता, पुत्र, भाई, पति आदि शब्द एक ही व्यक्ति को विभिन्न सम्बन्धों से ईगित करते हैं ।¹

ब्रह्म ससार के जन्म आदि का कारण है, इस कथन को कुछ विद्वान ब्रह्म का स्वरूप लक्षण मानते हैं । इसका कारण है कि ब्रह्मसूत्रों में बादरायण ने प्रथम सूत्र में ब्रह्म जिज्ञासा का निर्देश करके दूसरे ही सूत्र में इसका उल्लेख किया है, किन्तु उपनिषदों में कई स्थानों पर ब्रह्म का निषेधात्मक वर्णन किया गया है और ब्रह्मसूत्र उपनिषदों का सार कहा गया है, इस कारण दूसरे सूत्र में ब्रह्म के स्वरूप लक्षण का उल्लेख न मानकर तटस्थ लक्षण मानना ही अधिक उचित है । ब्रह्म - जिज्ञासा के निर्देश के तत्काल बाद ब्रह्म का स्वरूप लक्षण न कहकर तटस्थ लक्षण बताने का एक विशेष उद्देश्य है । ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप निर्विकल्प और अज्ञेय होने के कारण, यह बात बहुत ही सार्थक प्रतीत होती है कि ब्रह्म की जिज्ञासा करने वाले व्यक्ति को कुछ ऐसी बातें बतायी जायें, जिससे उसका मन उस ओर को उन्मुख हो सके । ब्रह्म के तटस्थ लक्षण बताकर ही यह उद्देश्य भलीभाँति सिद्ध हो सकता है ।

6 ब्रह्मज्ञान के साधन -

प्रो० रानाडे ने लिखा है कि डॉ० केयर्ड ने अपनी पुस्तक ' इवोल्यूशन ऑफ रिलीजन ' में परमतत्त्व का ज्ञान तीन प्रकार से सभव बताया है - विश्व-

1 ब्रह्मसूत्र, वीरेश्वरानन्द की टीका पृ० - 25

विज्ञान से, तत्त्व-विज्ञान से और मनोविज्ञान से । पहली विधि में बाहर चारों ओर ससार देखकर दूसरी विधि में ऊपर देखकर और तीसरी विधि में अपने भीतर अपने आपको देखकर परमतत्त्व का ज्ञान हो सकता है ।¹ अधिक स्पष्ट कहे तो पहले सत् की खोज अपने आस-पास की वस्तुओं के द्वारा की जाती है । इसमें असफल रहने पर लोग प्रायः तत्त्व - विज्ञान की परिकल्पना में प्रवृत्त होते हैं और यह विश्वास करने लगते हैं कि सब के ऊपर एक परम सत्ता है जो समग्र ससार की रचना और व्यवस्था करती है । अन्त में मनुष्य अपने अन्दर की ओर देखता है और वहाँ पने वास्तविक स्वरूप में परमतत्त्व का साक्षात्कार करता है । डॉ० केयड के विचार से, " मनुष्य अपने अन्दर देखने के पहले बाहर देखता है, और ऊपर देखने के पहले अपने अन्दर देखता है । किन्तु उपनिषदों के ऋषियों के अनुसार परमतत्त्व की खोज के लिए मनुष्य पहले बाहर देखता है, फिर ऊपर देखता है, और अन्त में अपने अन्दर देखता है । यही स्वाभाविक क्रम है ।

सुगमता के लिए हम विश्व-विज्ञान और तत्त्व-विज्ञान की विधियों को मिलाकर एक वस्तुगत विधि बना लेते हैं क्योंकि हम चाहे आस-पास देखें या ऊपर, हम दोनों प्रकार से बाहर ही देखते हैं और सत् को वस्तुगत रूप में खोजना चाहते हैं । तदनुसार, जब शकर ब्रह्म का निरूपण इस प्रकार करते हैं कि वह ससार की उत्पत्ति का आदि कारण है और सभी कर्त्ताओं तथा अस्तित्व

का अन्तर्तम सार है¹, तो हम कह सकते हैं कि वे इस प्रकार वस्तुगत विधि अपनाते हैं ।

सत् की वस्तुगत विधि से खोज वास्तव में पश्चिमी दार्शनिकों की विधि है । इसे वैज्ञानिक विधि कहते हैं । इस विधि में एक स्वाभाविक दोष है । इसके द्वारा सत् के स्वरूप और अस्तित्व का ज्ञान अपरोक्ष और सदेह मुक्त नहीं होता है । इस दोष से बचने का कोई उपाय नहीं है । अनुमान में इसी विधि का प्रयोग होता है, किन्तु अनुमान के द्वारा प्राप्त ज्ञान सदैव परोक्ष होता है । इसमें सदेह नहीं कि दृश्य जगत् के वास्तविक तथ्यों का सावधानीपूर्वक निरीक्षण करके प्रकल्पना रची जाती है और उसके परीक्षणों के द्वारा अनुमान निकाला जाता है, जिसके सत्य होने की पर्याप्त सभावना रहती है, किन्तु सच पूछा जाय तो हमारे निरीक्षणों में तथ्यों का अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता है । इसमें बाह्य उपकरणों का प्रयोग न भी हो, तो भी हमें अपनी ज्ञानेन्द्रियों की और मन की सहायता तो लेनी ही पड़ती है । इसके अतिरिक्त, इस प्रकार के निरीक्षण में त्रुटि होने की भी सभावना रहती है क्योंकि हम सत् के अन्दर प्रविष्ट होकर उसे नहीं जान सकते हैं । इस विधि के द्वारा अधिक से अधिक यही हो सकता है कि इन्द्रियानुभविक सही ज्ञान प्राप्त कर लें । यह विधि केवल दृश्य जगत् में प्रयुक्त होती है । उसके अन्तर्तम में पहुँचकर इस विधि के द्वारा परमतत्त्व को नहीं देखा जा सकता

है । यही कारण है किसी वैज्ञानिक या दार्शनिक ने केवल इस वस्तुगत विधि को अपनाकर दृढतापूर्वक यह कभी नहीं कहा जा सकता कि सत् का यथार्थ रूप ऐसा ही है, अन्यथा नहीं । यही कारण है कि प्रो० रानाडे के मतानुसार - "उपनिषदों के ऋषियों ने विश्वविज्ञान और तत्त्व विज्ञान की विधियों को एक ओर रखकर मनोवैज्ञानिक विधि का आश्रय लिया था ।"

प्रो० रानाडे ने जिसे मनोवैज्ञानिक विधि कहा है, हम उसे आत्मगत विधि कहना उचित समझते हैं । इसमें, सत् का ज्ञान हमारी अपनी आत्मा के ज्ञान द्वारा ही होता है । यह आत्मा ही हमारे ज्ञान का विषय है । जिस आत्मा की खोज उपनिषदों के ऋषि और फिर उनका अनुसरण करते हुए, शकर करते रहे है वह मनोवैज्ञानिक अह नहीं है । वह तत्त्व विज्ञान या ज्ञानमीमासीय अह है । वह सदा जानता है किन्तु अन्य वस्तुओं जैसी वह कोई वस्तु नहीं है । मनो-विज्ञान में आत्म-निरीक्षण विधि द्वारा जिन मानसिक स्थितियों को जाना जाता है, वह भी आत्मा नहीं है । मानसिक स्थितियाँ या क्रियाएँ भी वैसी ही वस्तुएँ हैं जैसी ज्ञानेन्द्रियों द्वारा जानने में आने वाली अनेक बाह्य वस्तुएँ । अतः मनोवैज्ञानिक तथ्य रूप में आत्मा को खोजना उसी प्रकार व्यर्थ है, जैसे भौतिक दृश्य जगत् में उसकी खोज करना । आत्मगत विधि से सत् खोजने का अर्थ है, उस वास्तविक आत्मा की खोज करना, जो अनात्म वस्तुओं के साथ अज्ञान से तादात्म्य स्थापित किए हुए है ।

पहले हमें अपनी आत्मा को भौतिक शरीर या शारीरिक अह से पृथक् करना होगा । शंकर के मतानुसार - हमारा भौतिक शरीर हमारी आत्मा नहीं हो सकता, क्योंकि वह हमारे ज्ञान का वैसा ही एक विषय है जैसी कोई अन्य वस्तु होती है । शंकर कहते हैं कि - "तुम शरीर नहीं हो, क्योंकि शरीर दृष्टिगत होता है, क्योंकि इसका रूप और जाति इत्यादि है, क्योंकि यह भौतिक, सविकार और क्षणिक है । तुम स्वयं द्रष्टा, रूप और जातिरहित, अभौतिक, निर्विकार और शाश्वत हो । तुम्हारी मुख्य विशेषता यह है कि तुम जानने वाले हो । तुम शरीर के ज्ञाता हो, इसलिए तुम शरीर नहीं हो, जैसे घट को जानने वाला घट नहीं होता है, वैसे ही तुम शरीर को जानने वाले शरीर नहीं हो ।"।

स्थूल शरीर से अपने को अलग करने के बाद हमें अपने को ज्ञानेन्द्रियों से भी अलग करना होगा । अतः शंकर आगे कहते हैं कि "तुम ज्ञानेन्द्रियाँ नहीं हो, वे तुम्हारे उपकरण हैं और तुम उनके संचालक और प्रयोग-कर्त्ता हो । अतः तुम उनसे पृथक् हो । कर्त्ता जिन उपकरणों से कार्य करता है, वे उपकरण उससे पृथक् होते हैं । ज्ञानेन्द्रियाँ अनेक हैं, जबकि तुम एक हो । तुम उनमें से कोई एक इन्द्रिय भी नहीं हो सकते क्योंकि तुम तो 'मै' रूप में सब इन्द्रियों में उपस्थित हो । तुम सब इन्द्रियों के समुच्चय रूप भी नहीं हो सकते क्योंकि किसी एक इन्द्रिय के नष्ट हो जाने से तुममें कोई कमी नहीं आती है । यदि

भिन्न - भिन्न इन्द्रियों के रूप में प्रत्येक इन्द्रिय तुम्ही हो, तब तो अनेक स्वामियों का अनुसरण करने में शरीर ही नष्ट हो जाएगा ।¹ शरीर अनेक स्वामियों की आज्ञा का पालन एक साथ नहीं कर सकता, क्योंकि सब इन्द्रियों का कार्यक्षेत्र भिन्न है । एक राजा के अधीन सम्पूर्ण देश की व्यवस्था का दृष्टान्त तभी सार्थक हो सकता है जब हम एक शरीर में केवल एक आत्मा को स्वीकार करें ।²

इस प्रकार जब शरीर और ज्ञानेन्द्रियों से हमने अपने को पृथक् कर लिया तब प्राण एवं मन से भी अपने को भिन्न करना होगा । अतः शक्यता पर फिर कहते हैं कि "तुम न मन हो, न प्राण क्योंकि ये दोनों अचेतन हैं । हम प्रायः कहते हैं कि हमारा मन अन्यत्र चला गया था । इससे प्रतीत होता है कि मन से पृथक् हूँ ।"³ प्राण भूख और प्यास से प्रभावित होते हैं और तुम उनके द्रष्टा हो । जिस प्रकार घट से उसका ज्ञाता भिन्न है उसी प्रकार तुम प्राण की विभिन्न दशाओं से भिन्न हो । तुम प्राणों को ' अपना ' अनुभव करते हो । तुम बुद्धि भी नहीं हो क्योंकि यह स्थिर नहीं रहती, बदलती रहती है । वह जागृत अवस्था में कार्य करती है और सुषुप्तावस्था में निष्क्रिय हो जाती है । तुम चित् स्वरूप हो, अपनी सब अवस्थाओं को सदा देखते रहते हो ।⁴ जो सब परिवर्तनों

1 तत्त्वोपदेश 4 7

2 तत्त्वोपदेश 8

3 तत्त्वोपदेश 9, प्रौढानुभूति - 3

4 लघुवाक्यवृत्ति - 9,10,11

के बीच अपरिवर्तित रहता है, वह उन सबसे अवश्य भिन्न है । अतः आत्मा मन और बुद्धि की सब परिवर्तित होने वाली दशाओं से भिन्न है । उन सब में वर्तमान रहकर उनकी साक्षी है । आत्मा सदा साक्षी रूप में अनुभूत होने के कारण, चेतना स्वरूप है ।

इस प्रकार, यदि कोई अपने वास्तविक स्वरूप का विचार करते हुए उसका यथार्थ ज्ञान पाने में समर्थ हो जाता है, तो वह परमसत् को पूर्णतः जानकर सब सन्देहों से पार चला जाता है । वह अद्वितीय सच्चिदानन्द ब्रह्म को जान लेता है । इसलिए वस्तुगत विधि से आत्मगत विधि निश्चय ही श्रेष्ठ है । अधिक कुछ जानने की इच्छा शेष न रह जाना और सब सन्देहों का समाप्त हो जाना ही सत् का ज्ञान प्राप्त हो जाने का लक्षण है । सत् के अस्तित्व और स्वरूप का पूर्ण ज्ञान उसकी यथार्थ अपरोक्षानुभूति से ही हो सकता है और यथार्थ अपरोक्षानुभूति आत्मगत विधि से ही हो सकती है । यदि अनन्त सत् का ज्ञान किसी प्रकार हो सकता है तो केवल उससे एकात्मभाव हो कर ही संभव है । सत् से अपना तादात्म्य होने का अर्थ, है कि हम अपने अन्तर्तम में उसका साक्षात्कार करें । यह कार्य हम केवल आत्मगत विधि से ही कर सकते हैं । अनन्त कोई सीमित वस्तु नहीं है, इसलिए वह किसी प्रकार के ज्ञान का विषय नहीं हो सकता है । कोई सीमित वस्तु ही ज्ञान का विषय हो सकती है ।

7. आत्मा और ब्रह्म का तादात्म्य -

परमसत् का ज्ञान प्राप्त करने के लिए आत्मगत विधि का सबसे

बड़ा औचित्य यही है कि इसके द्वारा सत् का अपरोक्ष साक्षात्कार हो सकता है, किन्तु यह साक्षात्कार तभी संभव है जब आत्मा और परमसत् में कोई भेद न हो। यदि आत्मा वस्तुतः सीमित होती, जैसी कि सामान्यतः प्रतीत होती है, तो कोई व्यक्ति अपनी आत्मा के द्वारा आत्मा में ही अनन्त आत्मा का साक्षात्कार कभी न कर सकता। सीमित कभी भी अपने में असीमता का अनुभव करने में असमर्थ है। अतः उपनिषदों के ऋषियों का अनुसरण करते हुए शंकर ने असंदिग्ध रूप से कहा है कि ब्रह्म - साक्षात्कार अपनी वास्तविक आत्मा के साक्षात्कार में ही हो सकता है। इसका निहितार्थ स्पष्ट है कि हमारा सत् स्वरूप मूलरूप में ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ नहीं है। परमसत् की आत्मगत विधि से खोज करने के लिए आत्मा और ब्रह्म का मूलरूप में तादात्म्य स्वीकार करना पहले भी उतना ही आवश्यक है, जितना कि इस विधि का प्रयोग करने के बाद उसका साक्षात्कार कर लेने पर। उपनिषदों के ऋषि और शंकर ब्रह्मज्ञान की खोज में इसी दृढ़ धारणा के साथ प्रविष्ट होते हैं कि समग्र के मूल में केवल एक परमसत् है और आत्मगत विधि से अग्रसर होते हुए अपने अन्तर्गत में उसे आत्मा के रूप में पाते हैं। शंकर ने आत्मा और ब्रह्म की एकता का प्रतिपादन बड़ी दृढ़ता और स्पष्टता के साथ बार-बार किया है।¹ प्रो० पाल डायसन भी स्वीकार करते हैं कि शंकर के धर्म-दर्शन का यह मूलभूत सिद्धान्त है।² इसका साक्षात्कार मनुष्यमात्र के जीवन का

1. अपरोक्षानुभूति 24, शंकर भाष्य 2 17, शंकर भाष्य छान्दोग्य 6 8 7, आदि।

2. आउटलाइन्स ऑफ दि वेदान्त सिस्टम ऑफ दि फिलासफी, पृ० - 1

चरमलक्ष्य है । इसे प्राप्त कर मनुष्य नश्वर ससार के सभी दोषों से मुक्त हो जाता है ।

शाकर ने स्पष्ट किया है कि आत्मा और ब्रह्म की एकता का साक्षात्कार " व्यर्थ या त्रुटिपूर्ण कहकर अस्वीकार नहीं किया जा सकता है, क्योंकि इससे एक तो अज्ञान समाप्त हो जाता है और दूसरे किसी अन्य ज्ञान के द्वारा इसका बाध नहीं होता है ।¹ यह भी नहीं कहा जा सकता कि इस प्रकार का ज्ञान कभी वस्तुतः प्राप्त ही नहीं होता क्यों कि शास्त्रों के वचन जैसे ' बताये जाने पर वह समझ गया ' (छान्दोग्य 6।3।3) इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होना सम्भव स्वीकार करते हैं साथ ही उनमें कुछ साधन भी बताए गये हैं, जिनसे वह प्राप्त किया जा सकता है जैसे श्रवण और शास्त्रों का स्वाध्याय । यह कहना भी उचित नहीं है कि केवल किसी विशेष मानसिक स्तर पर ऐसी अनुभूति होती है, यह अंतिम तथ्य नहीं है, क्योंकि ' तत्त्वमसि ' से प्रकट होता है कि आत्मा और ब्रह्म की एकता का सामान्य तथ्य किसी विशेष मानसिक स्थिति में आबद्ध नहीं है । इसके अतिरिक्त, शास्त्र में चोर के दृष्टान्त (छान्दोग्य 6, 16) से बताया गया है कि मिथ्याभिनिवेश वाला व्यक्ति बन्धन में पड़ता है और सत्य से वंचित हो जाता है । परमसत् की एकता ही सत्य है, नानात्व की उत्पत्ति अज्ञान से होती है ।² ब्रह्म के साथ सबके तादात्म्य के सिद्धान्त का विरोध इस आधार पर भी नहीं किया जा सकता

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2।14

2 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, पृ० - 323

कि शास्त्रों में वर्णित विधि - निषेधों की सार्थकता जो भेद पर ही अवलम्बित है, भेद मिथ्या होने पर व्यर्थ हो जायेगी ' क्योंकि शंकर ने दृश्य जगत् का अस्तित्व तब तक सत्य माना है जब तक ब्रह्म का ज्ञान सर्वात्मा के रूप में नहीं हो जाता है ।

कभी-कभी आत्मा और ब्रह्म की एकता के विरोध में दोनों के तात्त्विक भेद का प्रश्न उठाया जाता है । आचार्य शंकर ने स्वयं इस प्रकार प्रश्न अपने शांकर भाष्य में उठाया है कि एक ससीम, सविकार और जन्मान्तर ग्रहण करने वाला है जबकि दूसरा अससीम, निर्विकार और जन्मान्तर से मुक्त है ।¹ आचार्य शंकर ने स्वयं उसका उत्तर भी देते हुए कहा कि शास्त्रों में जो तादात्म्य बताया गया है, उसे उसी भाव से समझना चाहिए जिस भाव से विष्णु आदि का तादात्म्य उनकी मूर्ति से किया जाता है ।

आचार्य शंकर का मत है कि परम प्रभु को अपनी आत्मा के रूप में जानना चाहिए । शास्त्रों में ऐसा ही वर्णन प्राप्त होता है - ' अहं ब्रह्मास्मि ' ' तत्त्वमसि ' , ' सर्वखलु इदं ब्रह्म ' , ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' ' एकं सद् विप्रा बहुधावदत्ति ' आदि - आदि । शास्त्रों की इन मान्यताओं से स्पष्ट है कि आत्मा की वास्तविक या तात्त्विक प्रकृति ब्रह्म से तादात्म्य रखती है, उसका इन्द्रियानुभूतिक रूप नहीं। इसके अतिरिक्त शंकर इस तादात्म्य को केवल कल्पना नहीं वरन् अनेक लोगों

की अव्यवहित अनुभूति का असदिग्ध तथ्य मानते हैं । जो लोग अपने को सीमा व्यक्ति और भौतिक शरीर में आबद्ध समझते हैं, उन्हें निःसन्देह यह तादात्म्य अद्वैतवादियों के मन की काल्पनिक रचना प्रतीत होगा । किन्तु जिन लोगों को इसकी अनुभूति प्राप्त है, उनके लिए ज्ञान नितान्त असदिग्ध और सत्य है । उन्हें अपनी परिमित प्रकृति अयथार्थ प्रतीत होती है । अब दो में से किसका विश्वास किया जाय, उसका जो केवल अपनी परिमितता का अनुभव करता है अथवा उसका जिसने अपनी परिमितता के साथ अपरिमित प्रकृति का भी अनुभव किया है ? हमें यही निर्णय निष्पक्ष और सत्य प्रतीत होता है कि प्रथम प्रकार के लोग इस तादात्म्य के सम्बन्ध में कुछ भी कह सकने की स्थिति में नहीं हैं । वे केवल इतना कह सकते हैं कि उसके बारे में उन्हें कुछ ज्ञान नहीं है । दूसरी ओर, हम अद्वैत भाव का अनुभव करने वाले लोगों के बचनों को सन्देहास्पद कहकर अन्याय नहीं करेंगे क्योंकि वे बहुत विचारवान एवं विश्वसनीय हैं ।

अतएव निष्कर्षतः शक्य यह कहते हैं कि यदि हम सत्यनिष्ठा और तत्परता के साथ अपनी आत्मा के वास्तविक स्वरूप पर गहराई से विचार करें तो वह ससार की सब वस्तुओं से भिन्न यहाँ तक कि शरीर, इन्द्रियाँ, मन और बुद्धि से परे चिदात्मक अनुभव होगा और तब आत्मा और ब्रह्म की एकात्मकता के सिद्धान्त की सत्यता सम्भव लगने लगेगी । चेतना अपने आप में आकाश की भाँति न कोई विभाजन या भेद स्वीकार करती है और न कर सकती है ।

8 आत्मा या परमसत् के अस्तित्व का प्रमाण -

यदि हम अपना या अपनी चेतना के अस्तित्व का प्रमाण ढूँढना चाहे तो इससे अधिक विचित्र बात क्या हो सकती है ? शंकर ने कहा कि जो लोग अपनी चेतना को किसी ऐसे ज्ञान के साधन द्वारा जानना चाहते हैं जो स्वयं उनकी चेतना से प्रकाशित हो रहे हैं तो उन्हें वैसा ही समझना चाहिए, जैसा कोई ईंधन के द्वारा अग्नि को जलाने का प्रयत्न करने वाला । यह स्वतः सिद्ध है कि कोई भी व्यक्ति अपने अस्तित्व से अनभिज्ञ नहीं है ।¹ ज्ञान के साधनों की खोज स्वयं इसके अस्तित्व का प्रभाव है । कोई व्यक्ति बिना स्वयं को पहले जाने कि ' मैं हूँ ' किसी वस्तु को जानने के लिए आगे नहीं बढ़ता । ' मैं ' के अनुभव या ज्ञान में मनुष्य अपने आपको जानता है । इस अनुभूति में वह सदा विद्यमान रहता है ।² वह स्वयं प्रकाशवान् है अतः स्वयं सवेद्य भी है । केवल जागृत अवस्था में ही नहीं बल्कि स्वप्न और सुषुप्ति में भी आत्मा स्वतः प्रकाशवान् रहता है । साक्षी आत्मा के स्वयं प्रकाशित्व का खण्डन अपने को बहुत बड़ा तार्किक समझने वाला भी नहीं कर सकता है । जो कुछ ज्ञात या इच्छित है उस सबसे भिन्न आत्मा का अस्तित्व है । प्रो० मैक्समूलर ने स्वीकार किया है कि - "इसके अस्तित्व को कोई अस्वीकार नहीं कर सकता" क्योंकि जो उसका निषेध करता

1 शंकर भाष्य गीता 2 । 8

2 अपरोक्षानुभूति - 32

है, वह स्वयं ही तो उस निषेध का विषय है और अपने अस्तित्व का कोई भी व्यक्ति निषेध नहीं कर सकता है ।¹ आत्मा का निषेध करने में भी उसका अस्तित्व ही सिद्ध होता है, अतः उसके अस्तित्व का ज्ञान कभी संभव नहीं है। सभी ज्ञान का आधारभूत तत्त्व और उसकी प्राक्कल्पना होने के कारण आत्मा या चेतना निश्चय ही एक अवर्जनीय तथ्य है ।

किसी वस्तु को अस्वीकार करने का अर्थ है, विचार करना और विचार करने का अर्थ है विचारक के रूप में उपस्थित होना । इस सत्य को देकार्त ने भली-भाँति समझा था, तभी उसने असदिग्ध भाव से कहा था - "मैं सोचता हूँ, अतः मैं हूँ ।" अतएव यह स्वीकार करना पड़ेगा कि आत्मा का अस्तित्व, विशेष रूप से शंकर के मत में अर्थात् चेतना या चेतना के सिद्धान्त के अर्थ में नितान्त असदिग्ध तथ्य है । इसके लिए किसी प्रकार के प्रमाण या तर्क की आवश्यकता नहीं है । अतएव शंकर के अनुसार ब्रह्म के अस्तित्व का निश्चय प्रमाण विद्यमान है । ब्रह्म सबकी अन्तरात्मा ही तो है, जिसकी अनुभूति सभी लोगों को सदैव हुआ करती है, क्यों कि प्रत्येक व्यक्ति यह समझता है कि 'मैं हूँ', और यह कोई नहीं कहता कि 'मैं नहीं हूँ' ।²

ब्रह्म का अस्तित्व सिद्ध करने के लिए शंकर का यह मत इस पूर्व मान्यता पर आधारित है कि ब्रह्म सबकी आत्मा है । यही सिद्धान्त शास्त्रों

1 श्री लेक्चर्स, आन वेदान्त फिलासफी, पृ0-88, शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र

। 1 4, 2 3 7

2 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । ।

मे भी प्रतिपादित किया गया है । अन्य स्थानों पर शकर ने ब्रह्म का अस्तित्व कुछ लोगों द्वारा अनुभूत उस अपरिमित आनन्द के आधार पर सिद्ध किया है जो विषय-ससर्ग या किसी कामना पूर्ति से कदापि नहीं प्राप्त हो सकता । किन्तु यह मान्यता भी उपनिषदों की इस मान्यता पर आधारित प्रतीत होती है कि ब्रह्म आनन्द है । वस्तुतः शकर ने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि ब्रह्म का ज्ञान इन शास्त्रों की सहायता से ही प्राप्त किया जा सकता है । इसका सीधा अर्थ यही है कि ब्रह्म का ज्ञान निश्चय ही अपरोक्षानुभूति के द्वारा हो सकता है । किसी बाह्य ज्ञान के साधन से उसे नहीं जाना जा सकता है । उपनिषदों के सिद्धान्त की मान्यता का अर्थ है ऋषियों की अपरोक्षानुभूति की मान्यता । यह किसी की कही-सुनी या किसी की व्यक्तिगत कल्पना पर आधारित नहीं है ।

‘ आचार्य शकर के मतानुसार ’, उपनिषदों से प्राप्त ज्ञान का सत्यापन कोई भी व्यक्ति अपने प्रत्यक्ष अनुभव के द्वारा कर सकता है । उसे केवल उस व्यक्ति का निर्देश पालन करना होगा, जिसने उस सत्य की अनुभूति पहले कर ली है । इस प्रकार, ब्रह्म के अस्तित्व का सबसे सबल प्रमाण उसकी निरन्तर प्रत्यक्षानुभूति है । इसका यह आशय नहीं कि शकर ने इस प्रमाण को तर्कीय प्रमाण से सम्बन्धित नहीं किया है । उदाहरणार्थ, जब वे सम्भवन प्रकृति वाले सभी परिणामों का अन्तिम कारण और आश्रय तथा आधार पूर्णतः अपरिवर्तनीय और स्वाश्रय रूप ब्रह्म के अस्तित्व का प्रतिपादन करते हैं, तब निश्चय ही, उन्होंने तर्कीय प्रमाण का सहारा लिया है ।¹

अध्याय - 5

जगत् धर्म-दर्शन में उसका स्थान

अध्याय - 5

जगत् धर्म-दर्शन मे उसका स्थान

I जगत् का स्वरूप -

प्रथम दृष्टि मे यह ससार अनेक स्थावर और भिन्न प्रकार की वस्तुओं का सघात दिखायी देता है । वास्तव मे इसकी एकता और परिवर्तनशीलता की अपेक्षा इसकी अनेकता, भिन्नता और अपरिवर्तनशीलता अधिक स्पष्ट दिखायी पडती है । विलियम जेम्स के अनुसार - एक नवजात शिशु को उसके चारों ओर फैला ससार एक विशाल, कोलाहलपूर्ण अनिश्चित वस्तु प्रतीत होता है ।¹ किन्तु एक प्रौढ व्यक्ति को यह ससार ऐसा नहीं प्रतीत होता । शिशु अपनी विश्लेषण शक्ति द्वारा ससार को शीघ्र उसकी विभिन्न वस्तुओं मे बाट देता है । वह इन वस्तुओं के स्थायी लक्षणों को भी समझता है । किसी भी दशा मे एक सामान्य प्रौढ व्यक्ति को ससार के वस्तुओं की परिवर्तनशीलता और सापेक्षता की अपेक्षा उसकी अपरिवर्तनशीलता और अनेकता अधिक स्पष्ट दिखायी देती है । किन्तु गम्भीरता से विचार करते ही उस ससार के अस्पष्ट लक्षण भी स्पष्ट दिखायी देने लगते है । इसका परिणाम यह होता है कि चितनशील व्यक्ति परिवर्तन और सापेक्षता को ही ससार का वास्तविक रूप समझने लगता है । वस्तुतः, प्रत्येक व्यक्ति के जीवन मे ऐसे अनेक अवसर आते है जब वह विश्व की वस्तुओं को अनस्थायी और सापेक्ष मानने के लिए बाध्य होता है ।

प्रो० एस० राधाकृष्णन कहते है कि - "प्रकृति के अविराम प्रवाह

मे न कही प्रतिरोध है और न कही विश्राम । प्रकृति जिस स्तर तक पहुँच जाती है उससे उसे सतोष नहीं होता है । वह सदा उच्चतर स्तर प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील रहती है ।¹ वास्तव मे वस्तुओं की स्थिरता प्रतीति मात्र है । उनके अन्तर्तम मे सदा परिवर्तन चला करता है । ज्ञात विश्व मे ऐसी कोई वस्तु नहीं है, जिसमे परिवर्तन न होता रहता है । इसीलिए प्रो० बर्गसा ने कहा है कि -

" सतत परिवर्तन के अतिरिक्त और किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है । बर्गसा का सर्वव्यापी और निरूपाधि सतत परिवर्तन सम्बन्धी मत तर्कपूर्ण है या नहीं, यह प्रश्न विषयान्तर हो जाएगा । हाँ, इतना अवश्य स्वीकार किया जा सकता है कि बाह्य विश्व और हमारी मानसिक अवस्थाओं मे निरन्तर परिवर्तन हुआ करता है।

वास्तव मे हमारा ससार ऐसे अवयवों मे विभाजित नहीं है जिनका एक दूसरे से कुछ भी सम्बन्ध न हो । इसके विपरीत यह अन्तर्सम्बन्धित अवयवों का एक समग्र तन्त्र है । विचारशील व्यक्ति की दृष्टि मे ससार के भागों का एक दूसरे से सम्बन्ध उतना ही महत्वपूर्ण है, जितना उसका परिवर्तन । इसमे सन्देह नहीं कि दिखाई देने वाली विविधता के पीछे एकता भी है और इस सारी व्यवस्था के साथ एक उद्देश्यपूर्ण योजना विद्यमान है । प्रो० राधाकृष्णन के शब्दों मे-

" यह एक व्यवस्था है जिसका प्रत्येक अवयव एक दूसरे पर आश्रित है" ।²

1 एन आइडियलिस्टिक व्यू ऑफ लाइफ पृ० - 312-313

2 एन आइडियलिस्टिक व्यू ऑफ लाइफ पृ० - 312

विचारशील व्यक्ति यह स्वीकार करते हैं कि विश्व की इस ऊपरी विविधता और अनेकता के मूल में एकता है तथा ऊपर से दिखायी देने वाली स्थिरता के भीतर निरन्तर परिवर्तन हो रहा है । शरीर शास्त्रियों ने इस तथ्य को स्वीकार किया है, भौतिक शास्त्रियों ने उसे प्रयोगों द्वारा दिखा दिया है और दार्शनिकों ने इसे समर्थित किया है ।

कुछ भी हो, शकर ने ससार की इन दोनों विशेषताओं को स्वीकार किया है । वे इसकी ऊपरी विविधता अस्वीकार न करते हुए भी इसके अन्तर्तम में विद्यमान एकता और व्यवस्था के प्रति पूर्णरूप से सजग हैं ।¹ उनके अनुसार मनुष्य और दूसरे पशुओं के शरीर में एक विशेष ढंग से इन्द्रियों की व्यवस्था होती है और अग्नि वायु सूर्य आदि से बना ससार बहुत ही नियमपूर्वक कार्य करता है। सांख्य और वैशेषिकों ने अचेतन प्रकृति और परमाणुओं से विश्वरचना को जैसा संभव बताया है, उसकी आलोचना करते हुए शकर ने विश्व में उपलब्ध क्रम और व्यवस्था के तथ्य को प्रस्तुत किया है । इस व्यवस्था को देखते हुए ही उन्होंने विश्व का अन्तिम कारण सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान ईश्वर को सिद्ध किया है । यद्यपि शकर बौद्धों के क्षणिकवाद को स्वीकार नहीं करते किन्तु जगत् की परिवर्तनशीलता में विश्वास करते हैं । वे बार-बार ससार और उसकी वस्तुओं को अनित्य कहते हैं ।²

1 शाकर भाष्य गीता 18 2

2 शाकर भाष्य प्रश्नोपनिषद् 4 1, शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 1 1 4

उनके अनुसार समस्त विकार परिवर्तन के विषय है । वे कहते हैं कि विनाश तो कार्य का धर्म ही है, जिसका प्रारम्भ होता है उसका अन्त अवश्य होता है। कार्य का अर्थ ही है परिवर्तन । परिवर्तन उसकी प्रकृति है, किन्तु जो परिवर्तन का विषय है, वह नश्वर है । एक वस्तु कार्य भी हो और नाशवान भी न हो, ऐसा एक साथ संभव नहीं है । संभवन स्वरूपवाली कोई वस्तु सत् या अविनाशी नहीं हो सकती । जो वस्तु उत्पन्न हुई है, वह कभी शाश्वत नहीं हो सकती। अतः शंकर इस कार्य के जगत को क्षणिक और नाशवान मानते हैं ।¹

शंकर के अनुसार संसार का दूसरा विशेष लक्षण सुख-दुःख है । संसार सुख-दुःख का हेतु है । यद्यपि शंकर सांख्य के इस मत की आलोचना करते हैं कि सुखदुःखादि सांसारिक वस्तुओं के लक्षण है, फिर भी वे इतना जरूर मानते हैं कि यहाँ हम अपने कर्मों के फलस्वरूप सुख-दुःख का भोग करते हैं ।² वे सांख्य मत की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि सुख-दुःख हमारी मानसिक अवस्थाएँ हैं । बाह्य वस्तुओं में उनका वास कैसे हो सकता है ? फिर भी यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि चेतन प्राणियों में संसार की वस्तुएँ सुखदुःख उत्पन्न करती हैं । संसार में भोग्य पदार्थ और भोक्ता प्राणी दोनों हैं । संसार के सुखदुःखात्मक लक्षण को तभी अस्वीकार किया जा सकता है जब हम संसार के

1 शंकर भाष्य गीता 15 3 10 8, शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 1 3 4।

2 शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2 1 13, 14

सभी सामान्य लोगों को होने वाली अनुभूति की उपेक्षा कर दे । यह सत्य है कि शकर ने सासारिक सुखों को अधिक मूल्य नहीं दिया है । किन्तु यह भिन्न बात है । इसका अर्थ, यह नहीं है कि शकर ससार में सुखदुख नहीं मानते । इसके अतिरिक्त ससार में किंचित् सुख देखकर यह भी आशा न करनी चाहिए कि यहाँ पूर्ण आनन्द प्राप्त हो सकता है । इस ससार में पूर्ण आनन्द खोजना व्यर्थ है । इन्द्रिय और विषयों के संयोग से अथवा सीमित वस्तुओं के प्राप्त करने की आकांक्षा टूट होने पर जो सुख मिलता है, वह अन्त में अवश्य ही नष्ट हो जाता है । इसके अतिरिक्त सुख के विषयों की या सुख की इच्छा करना उसके प्राप्त होने के समान नहीं है । उसकी प्राप्ति केवल व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर नहीं होती है, वरन् कुछ ऐसे हेतु भी होते हैं जो सदा व्यक्ति के नियंत्रण शक्ति के बाहर होते हैं । हम चाहे दुःखदायी वस्तुओं की इच्छा न करें किन्तु उनसे बचना सदा हमारी शक्ति के भीतर नहीं होता । जब तक हम इस विश्व में हैं, हमें उन दुःखों और कष्टों का सामना करने के लिए तत्पर रहना चाहिए । तिलक ने भी कहा था कि " इस ससार में आनन्द की अपेक्षा दुःख अधिक है ।"¹

' ज्ञेय होना ' इस ससार की वस्तुओं की एक अन्य विशेषता प्रतीत होती है । जो वस्तु न कभी जानी गई है और न जानी जा सकती है, उसका कोई वस्तुगत अस्तित्व नहीं होता । शकर के मत में यह कहना कि कोई वस्तु है,

किन्तु उसका ज्ञान किसी को नहीं है, नितान्त अनुचित या आत्मव्याघाती कथन है । इसका यह अर्थ नहीं कि ससार की सब वस्तुएँ किसी न किसी के मन की उत्पत्ति हैं । उन्हें यह अस्वीकार करने में कोई सकोच नहीं है कि जिस वस्तु का अस्तित्व है, वह ज्ञेय भी है । वे कहते हैं कि वह वस्तु कहीं, किसी प्रकार, किसी व्यक्ति द्वारा अवश्य जानी गई होगी ।¹ या तो वस्तु की अभिव्यक्ति न हो या उसे किसी न किसी व्यक्ति द्वारा जानने योग्य होना चाहिए । जिन वस्तुओं के विषय में हम कुछ कहते हैं, वे ज्ञेय होती हैं, यदि ऐसा नहीं है तो हम उनके सम्बन्ध में कुछ कह ही नहीं सकते हैं ।

अतः शाकर के अनुसार जो कुछ ज्ञेय है उसे ससीम, नश्वर एवं दुःख का हेतु अवश्य होना चाहिए । जो ज्ञेय है उसे ससीम होना ही चाहिए और जो ससीम है, उसे नश्वर भी होना चाहिए । नाशवान वस्तु दुःख का कारण होती ही है । अतः ज्ञेयता, वस्तुनिष्ठता, ससीमता और नश्वरता एक दूसरे के हेतु और एक साथ होने वाले हैं । हमारे आत्मगत मन की अवस्थाओं सहित सम्पूर्ण, नामरूपात्मक ससार इन्हीं लक्षणों से विभूषित है । शाकर और भगवद्गीता के अनुसार सज्ञान, इच्छा, घृणा, सुख, दुःख जैसी आत्मगत मानसिक अवस्थाएँ और हमारा मन वस्तुगत ससार का वैसे ही एक अंग है जैसे अन्य बाह्य वस्तुएँ ।² ज्ञेयता, ससीमता,

1 शाकर भाष्य केनोपनिषद् । 4

2 शाकर भाष्य गीता , 13 6

परिवर्तनशीलता विश्व की अन्य वस्तुओं के समान मानसिक अवस्थाओं के भी गुण है ।

2 जगत् के असत् होने का कारण -

वस्तुतः ससार का स्वरूप ही ऐसा है, जिसके कारण शंकर ने उसे असत् घोषित किया है । शंकर के मतानुसार केवल ब्रह्म ही अन्तिम रूप से या तत्त्वमीमासीय दृष्टि से सत् है । वह कूटस्थ, स्वयम्भू और शाश्वत है । ' असत् ' शब्द ' सत् ' का विलोम है । अतः असत् शब्द का प्रयोग उस वस्तु के लिए होता है जो सत् न हो या सत् से भिन्न हो ।¹ जिसमें सत् के लक्षण विद्यमान न हों उसे असत् कहना उचित ही है । सत् को परिभाषित करते हुए शंकर ने कहा है कि सत् स्वयम्भू, अपरिवर्तनीय और बाध रहित होता है । अतः इसके विपरीत जिस वस्तु का अस्तित्व किसी अन्य पर निर्भर करे, परिवर्तनीय हो, अथवा जिसका बाध हो सके उसे असत् समझना चाहिए । इससे स्पष्ट है कि शंकर के अनुसार असत् नितान्त अस्तित्व हीन नहीं है । वन्ध्या-पुत्र या रज्जुसर्प के समान भ्रामक प्रतीति के अतिरिक्त सामान्य रूप से सत् मानी जाने वाली वस्तुएँ भी असत् हैं । उनके द्वारा मान्य सत् की कसौटी पर जो खरा न उतरे वह सब असत् है ।

नितान्त भ्रामक न होने पर भी हमारे अनुभव की वस्तुएँ न स्वयम्भू हैं और न कूटस्थ । वे सब किसी न किसी कारण के कार्य हैं और उनका आदि

1. शांकर भाष्य छान्दोग्य, 7 3 2

अन्त दोनों है । हमारे पूर्व कथनानुसार परिवर्तन उनकी प्रकृति में निहित है । किसी परिणामी या परिवर्तनशील वस्तु की अपनी ऐसी कोई प्रकृति नहीं होती जो उससे अविभाज्य हो । परिवर्तनशील होने के कारण वह प्रकृति वस्तु में सदा नहीं रह सकती । वस्तु के सभी गुण-धर्म उसके कारण से अर्जित होते हैं । अतः शकर की मान्यता यह है कि कोई भी परिणाम या विकार सत् नहीं होता है ।¹

आचार्य शकर तर्कित यह सिद्ध करते हैं कि जगत् असत् है । उनका तर्क है कि जाग्रत अवस्था की वस्तुएँ असत् हैं क्योंकि वे सज्ञान की विषय हैं । वास्तव में ज्ञेय होने का अर्थ, सीमित होना क्योंकि असीम वस्तु ज्ञान का विषय हो ही नहीं सकती । किन्तु जो वस्तु सीमित है वह स्वयम्भू या स्वाश्रय नहीं हो सकती । अतः वह अवश्य ही किसी अन्य का कार्य है और इसीलिए असत् है । कारण से अलग होकर कोई कार्य नहीं प्राप्त हो सकता । उदाहरणार्थ - हम मिट्टी के घड़े को उसके उपादान कारण मिट्टी के बिना नहीं प्राप्त कर सकते । अतः घड़ा सत् वस्तु नहीं है । यह केवल एक नाम है जो वाक् से उत्पन्न होता है । जिस प्रकार घड़े से सीमित आकाश सवेव्यापी आकाश से भिन्न अपना अस्तित्व नहीं रखता, उसी प्रकार भोग्य और भोक्ताओं से बना यह विश्व ब्रह्म से अलग अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता है ।² ब्रह्म ही इसका अन्तिम आधार और आश्रय

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 14

2 शाकर भाष्य 2 । 14

हैं । इस ससार में जितने भी कारण कहे जाते हैं, वे स्वयं दूसरे कारणों के कार्य हैं । वे कारणहीन कारण नहीं हैं । ब्रह्म ही एकमात्र कारणहीन कारण है । अतः केवल ब्रह्म ही सत् है, अन्य प्रत्येक वस्तु उसका आभास मात्र है ।

मरुस्थल में जल की असत्यता का उल्लेख करते हुए आचार्य शंकर कहते हैं कि उसका अपना कोई स्वतंत्र रूप न होने के कारण वह असत् है । उसका वर्णन न इस रूप में किया जा सकता है और न उस रूप में ।¹ शंकर की इस युक्ति में हमारे विचार से ब्रैडले की उन समस्त युक्तियों का सारांश विद्यमान है, जिसके द्वारा उसने अपनी पुस्तक ' एपीयरेन्स एण्ड रियलिटी ' में यह सिद्ध किया है कि इस ससार की प्रत्येक वस्तु आभास है, सत् नहीं । खण्डन खण्डखाद्य के सुप्रसिद्ध लेखक श्री हर्ष ने सम्भवतः शंकर के इस छोटे से किन्तु महत्वपूर्ण सूत्र ' स्वरूपेणानुपाख्यत्वात् ' से प्रेरणा ग्रहण करके एक विस्तृत तर्कवित् तैयार की, जिससे उन्होंने वस्तुवादियों के और विशेषकर नैयायिकों के उन सभी सम्प्रत्ययों को अनुपयुक्त सिद्ध कर दिया, जिनके द्वारा उन्होंने इन्द्रियानुभविक ससार की सत्यता सिद्ध करने का प्रयत्न किया था । उदाहरणार्थ - न्याय-वैशेषिक के अनुसार ' द्रव्य वह है जो गुणों का आधार हो ', किन्तु श्रीहर्ष कहते हैं कि द्रव्य का यह सम्प्रत्यय असंगत है क्योंकि इसका प्रयोग गुणों पर भी किया जा सकता है । रंग आदि गुणों के भी सख्या आदि गुण हो सकते हैं । यदि यह कहा जाय कि

गुण में गुण का आभास भ्रामक है तो श्री हर्ष पूछते हैं कि पृथ्वी आदि द्रव्यों के विषय में अन्यथा कैसे हो सकता है ? यदि नैयायिक कहते हैं कि वहाँ गतिरोध का अभाव है, तो हम कह सकते हैं कि यही स्थिति गुणों के विषय में भी होनी चाहिए । इसके अतिरिक्त श्री हर्ष कहते हैं कि नैयायिक को बताना चाहिए कि गतिरोध क्या है, जो गुणों को अन्य गुण धारण करने में बाधक होता है । यदि नैयायिक यह कहते हैं कि हमारा सिद्धान्त यही है कि गुणों में गुण नहीं होते, तो श्री हर्ष का उत्तर यही है कि तब तो रग जैसे गुणों की स्थापना ही संभव नहीं है ।¹ इसी प्रकार श्री हर्ष, यही सूत्र ' स्वरूपेणानुपाख्यत्वात् ' दूसरे सम्प्रत्ययों पर एक-एक करके प्रयोग करते हैं और उनमें सन्निहित असंगतियों को प्रगट करते हैं ।

आचार्य शंकर ने जगत की असारता को सिद्ध करने के लिए एक दूसरा मापदण्ड निकाला जिसे बाध की कसौटी कहते हैं । उन्होंने इन वस्तुओं की व्यावहारिक सत्यता तो बड़ी प्रसन्नता के साथ स्वीकार की है, किन्तु पारमार्थिक दृष्टि से उन्हें असत् कहने में कोई सकोच नहीं किया है, क्योंकि उस दशा में उनका बाध हो जाता है । वे कहते हैं कि - ' यद्यपि इस विश्व का हमें अनुभव होता है और यह हमारे व्यावहारिक उद्देश्यों की पूर्ति भी करता है तो भी यह स्वप्न के समान असत् है, क्योंकि दूसरे ही क्षण इसका बाध हो सकता है ।'²

1 खण्डन खण्डखाद्य अनुवाक 4, पृ0 - 579

2 अपरोक्षानुभूति, 56

वस्तुतः यदि हम यह मान लेते हैं कि सत् वही है जिसका कभी बाध नहीं हो सकता तो हम शकर के दिये गए उपर्युक्त निर्णय से बच नहीं सकते । हमारी जाग्रत अवस्था के अनुभवों का सुषुप्ति और स्वप्न की अवस्था में वैसे ही बाध हो जाता है जैसे उन अवस्थाओं के अनुभवों का जाग्रत अवस्था में बाध हो जाता है । यदि बाध को किसी अवस्था के असत् होने की कसौटी और अबाध को उसके सत् होने की कसौटी मान लिया जाय तो हमारी सारी मानसिक दशाएँ और उनके घटक असत् मानने पड़ेगे । तब केवल उनका साक्षी या द्रष्टा सत् रह जायेगा क्योंकि वह समान रूप से उन सबको जानता रहता है, वह उन सबके बाध का ज्ञाता है, किन्तु स्वयं बाधरहित है ।¹

बाध तीन प्रकार का होता है - अनुभवमूलक, तार्किक और श्रुति-सम्बन्धी । जब शकर स्वप्न के अनुभवों का बाध जाग्रत में और जाग्रत के अनुभवों का बाध स्वप्न या सुषुप्ति में होना बताते हैं तो वे निःसन्देह अनुभवमूलक बाध की बात करते हैं । किन्तु जब वे इन्द्रियानुभविक विषयों को उनके परिवर्तनशील और पराश्रित स्वरूप के कारण असत् घोषित करते हैं तो वे एक प्रकार के तार्किक बाध की ओर निर्देश करते हैं । एक अनुभव का किसी अन्य अनुभव द्वारा निषेध होने पर अनुभवमूलक बाध कहलाता है, किन्तु जब एक विचार किसी अन्य विचार द्वारा बाधित कर दिया जाता है तो वह तार्किक बाध कहा जाता है । शकर जब

इन्द्रियानुभविक वस्तुओं को उनकी प्रकृति के कारण असत् कहते हैं तो उनके विचार में अनुभवमूलक बाध की अपेक्षा तर्कीय बाध रहता है । अनुभव एक प्रमाण अवश्य है किन्तु प्रत्येक प्रमाण अनुभवमूलक नहीं होता । तार्किक प्रमाण को अनुभवमूलक प्रमाण से प्रमाणित किया भी जा सकता है और नहीं भी ।

शकर ने विश्व को असत् सिद्ध करने के लिए श्रुतियों का भी सहारा लिया है । शाकर भाष्य (ब्रह्मसूत्र 2 । 14) में वे स्वयं कहते हैं कि यह ससार सत्य नहीं माना जा सकता क्योंकि यह एक कार्य है । श्रुतियों ने सभी कार्यों को असत् बताया है । उदाहरणार्थ - छान्दोग्य उपनिषद् में कहा गया है कि मृत्तिका के सभी कार्य ' नाम ' मात्र है, इनमें केवल मिट्टी ही सत् है । शकर इस दृष्टान्त का प्रयोग जगत और उसके कारण पर करते हैं । श्रुतियों के अनुसार सभी कार्य असत् होने के कारण शकर यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जगत कार्य है और इसलिए असत् है । शकर ने उन श्रुतियों का भी सहारा लिया है जिन्होंने द्वैत-पुष्टि की निन्दा की है ।¹ यदि एकत्व की दृष्टि की तरह नानात्व की दृष्टि भी सही होती तो उपनिषद् यह न कहते कि जो नानात्व देखता है वह मृत्यु से मृत्यु में पड़ता है ।² शकर के विचार से श्रुतियों चोर का दृष्टान्त देकर कहती हैं कि मिथ्याभिनिवेशवाला बध्न में पड़ता है और सत्याभिसन्धिवाला मुक्ति

1 वृहदारण्यकोपनिषद् 4 4 19

2 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 14

प्राप्त करता है ।¹ एकत्व ही वास्तविक सत्ता है, नानात्व की उत्पत्ति अज्ञान से होती है, क्योंकि यदि एकत्व और नानात्व दोनों सत् होते, तो वह व्यक्ति जो प्रपचात्मक जगत् को ही सत्य मानता है मिथ्याभिनिवेशवाला क्यों कहलाता ? यदि नानात्व ही सत्य होता तो मुक्ति का कारण ज्ञान न बताया जाता । उस स्थिति में न कोई मिथ्याज्ञान होता और न सत्य ज्ञान द्वारा उसे दूर करने का प्रश्न उठता । यदि दोनों प्रकार के ज्ञान सत्य तो शकर पूँछते हैं कि एकत्व के ज्ञान से नानात्व का ज्ञान दूर करने की बात क्यों कही जाती ? इस प्रकार शकर ने जगत् की असत्यता श्रुतियों का सहारा लेकर भी सिद्ध करने का प्रयत्न किया है ।

3 प्रातिभासिक, व्यावहारिक एवं पारमार्थिक सत्ताएँ -

आचार्य शकर द्वारा ससार की असत्यता सिद्ध करने के लिए दी गई युक्तियों के आधार पर हमें यह नहीं समझना चाहिए कि वे जगत् को नितान्त असत् अथवा अनस्तित्ववान या भ्रम समझते थे । सर्वप्रथम यह समझना आवश्यक है कि आचार्य शकर सभी प्रकार की सत्ताओं को अनस्तित्व से भिन्न मानते हैं । उनके विचार से जो नितान्त अस्तित्वहीन या असत् है वह न किसी वस्तु का कारण बन सकता है और न कार्य । उससे न कोई वस्तु उत्पन्न होती है और न वह किसी से उत्पन्न होता है । उदाहरण के लिए त्रिकोणात्मक वृत्त नितान्त असत् है । वास्तविक अस्तित्व में आने की तो बात ही क्या, उसका प्रातिभासिक अस्तित्व भी नहीं हो सकता । वन्द्या-पुत्र और शशशृंग नितान्त असत् वस्तुओं

के प्रमुख उदाहरण है । शंकर का मत है कि बन्ध्या-पुत्र की उत्पत्ति न वास्तविक रूप से हो सकती है और न माया द्वारा ।¹ ऐसी वस्तुओं का कोई आधार नहीं है । ऐसी वस्तुएँ निरात्मक होती हैं क्योंकि उनका अपना कोई स्वरूप नहीं है और वे निरास्पद भी होती हैं क्योंकि उनके आश्रय के लिए कोई आधार नहीं है । इस प्रकार की वस्तु कोई व्यावहारिक उद्देश्य सिद्ध नहीं कर सकती ।² ऐसी वस्तुएँ बिना किसी सदेह के नितान्त असत् होती हैं । किन्तु प्रत्येक असत् वस्तु इसी प्रकार से असत् नहीं होती । जैसे - भ्रम असत् है और हम सभी लोग उसे असत् ही मानते हैं , किन्तु हम यह कभी नहीं कह सकते कि वह निराधार है । रज्जु-सर्प या मृग तृष्णा जैसे भ्रम-मूलक आभास कभी किसी के द्वारा कहीं निरास्पद नहीं जाने जाते हैं । भ्रममूलक वस्तु का वास्तविक अस्तित्व तो नहीं होता किन्तु उसका आभास अवश्य होता है । इसके अतिरिक्त भ्रम तब तक सत् प्रतीत होता रहता है जब तक यथार्थ ज्ञान द्वारा उसका बाध नहीं होता है । यही बात स्वप्न तथा अन्य विभ्रमों के बारे में भी कही जा सकती है । उनका भी कोई न कोई आधार होता है । उनका वस्तुगत आधार चाहे कुछ हो, किन्तु उनके आत्मनिष्ठ आधार को नकारा नहीं जा सकता । कोई इच्छा, सस्कार या अनुभूति, चाहे हमारे अचेतन मन में ही छिपी हो, उसके आधार रूप में अवश्य होनी चाहिए । अतः भ्रामक प्रतीतियों को पूर्णतः असत् वस्तु से भिन्न अवश्य समझना चाहिए ।

1 शांकर भाष्य माण्डूक्य कारिका, 16 ॥बन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन माययाऽपि जायते॥

2 शांकर भाष्य गीता 9 4 ॥न हि निरात्मक किंचिद् व्यवहारायावकल्पते॥

उनकी भिन्नता का कारण उनकी प्रतीति के अतिरिक्त उनका आधार भी है । अतः हम कह सकते हैं कि असत् और भ्रम में शकर ने जो भेद किया है, वह बिल्कुल ठीक है । भ्रमक वस्तुएँ यद्यपि स्वयं सत् नहीं होतीं किन्तु वे अपने आधार में किसी सत् वस्तु की ओर संकेत करती हैं । वन्द्यापुत्र की भाँति नितान्त असत् वस्तुएँ, ऐसा कोई उद्देश्य सिद्ध नहीं करती ।

भ्रान्तिमान प्रतीतियों को शकर ने ' प्रातिभासिक सत्ता ' का नाम दिया है । इसका अर्थ है सत्ता का आभास । यद्यपि ऐसी वस्तुओं का अस्तित्व एक सामान्य व्यक्ति भी सत्य नहीं मानता, फिर भी उनका ज्ञान असत् नहीं कहा जा सकता । भ्रममूलक वस्तुओं की तरह भ्रान्ति में प्रतीति की चेतना का बाध नहीं होता है ।¹ उदाहरणार्थ - शकर कहते हैं कि " सोकर उठा हुआ व्यक्ति स्वप्न में देखे हुए सर्प-दश या नदी स्थान आदि कार्यों को असत् मानता है, किन्तु इसी कारण यह स्वप्न में हुई उनकी चेतना को असत् न मान लेगा ।" यही बात जाग्रत अवस्था की भ्रमक प्रतीतियों के विषय में भी कही जा सकती है । रज्जु को जान लेने पर रज्जु के सर्प का बाध हो जाता है, किन्तु हमें जो सर्प की चेतना हुई थी, वह असत् नहीं कही जा सकती, क्योंकि उसका कभी बाध नहीं होता । अतः प्रातिभासिक वस्तुओं की तरह प्रातिभासिक चेतना असत् नहीं होती। इस प्रकार हमारी जाग्रत अवस्था की वस्तुएँ भ्रममूलक प्रतीतियों से भिन्न हैं । जिस

1. शकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 14 ॥अबाध्यमानत्वस्॥

प्रकार भ्रममूलक प्रतीतियों का बाध होता है, ठीक उसी प्रकार उनका बाध नहीं होता है । स्वप्न या सुषुप्ति अवस्था में उनकी चेतना का अभाव निस्सदेह उनका बाध कहा जा सकता है, किन्तु यह बाध बिल्कुल उस प्रकार का नहीं है, जैसा स्वप्नावस्था के अनुभवों का जागने पर या भ्रममूलक आभास का उसके आधार में विद्यमान सत् वस्तु के ज्ञान से बाध होता है । जागने पर स्वप्न के विषय निस्सदेह विलीन हो जाते हैं । किन्तु इतना ही नहीं होता है । इन वस्तुओं के विलीन होने और जाग्रत अवस्था की वस्तुओं का उद्भव होने के साथ ही स्वप्न की वस्तुओं की असत्यता और जाग्रत की वस्तुओं की सत्यता की अनुभूति भी होती है । इसी प्रकार जब हमें जाग्रत अवस्था की भ्रामक वस्तु के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाता है तो भ्रामक वस्तु की असत्यता और उसके आधारभूत वस्तु की सत्यता की चेतना आवश्यक रूप से होती है । किन्तु स्वप्न या सुषुप्ति में जाग्रत अवस्था की वस्तुओं का बाध इस प्रकार नहीं होता है । इस तथ्य को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि स्वप्न या सुषुप्ति में जाग्रत की वस्तुएँ विलीन हो जाती हैं, किन्तु इसका कोई प्रमाण नहीं कि हम उन अवस्थाओं में जाग्रत की वस्तुओं को असत् मानते हैं । सुषुप्ति की अवस्था में न उनकी सत्यता की चेतना रहती है और न असत्यता की । स्वप्नावस्था में निस्सदेह स्वप्न के विषयों और उनकी सत्यता की चेतना तो रहती है, किन्तु उस चेतना के साथ जाग्रत अवस्था की वस्तुओं की असत्यता की चेतना नहीं रहती । अतः जाग्रत अवस्था की सामान्य वस्तुओं की तरह बाध नहीं होता । इसी तात्पर्य से शकर कहते हैं कि "जिन वस्तुओं की अनुभूति हमें जाग्रत अवस्था में होती है, उनका बाध किसी भी अवस्था में उस

प्रकार नहीं होता, जिस प्रकार स्वप्नावस्था की वस्तुओं का बाध जागने पर हो जाता है ।¹ यद्यपि ऊपरी दृष्टि से देखने पर ऐसा प्रतीत होगा कि शकर का यह कथन, उनके उस कथन के विपरीत है, जिसमें वे इस ससार की वस्तुओं का असत् इसलिए कहते हैं क्योंकि स्वप्न या सुषुप्ति में उनका बाध हो जाता है ।² किन्तु गहराई से विचार करने पर यह विरोध नहीं रह जाता ।

जब शकर स्वप्न या सुषुप्ति में जाग्रत की वस्तुओं का बाध कहते हैं तो उनका तात्पर्य केवल इतना होता है कि वे उन अवस्थाओं में विलीन हो जाती हैं । जाग्रत की वस्तुएँ स्वप्नादि में असत् नहीं प्रतीत होतीं । शकर जब उनके बाध को अस्वीकार करते हैं तो वे बाध शब्द को दूसरे अर्थ में लेते हैं ।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि कुछ बातों में हमारे सामान्य अनुभव की वस्तुएँ भ्रममूलक या स्वप्नावस्था की वस्तुओं से समानता रखती हैं, जैसे दोनों प्रकार की वस्तुएँ हमारी चेतना की विषय होती हैं, परिवर्तनशील, नश्वर और सीमित होती हैं तथा नितान्त असत् वस्तुओं से भिन्न प्रकार की होती हैं, आदि-आदि। किन्तु साथ ही उन दोनों प्रकार की वस्तुओं में भेद भी है । स्वप्न या भ्रम की वस्तुओं का अस्तित्व हमारे मन में ही सीमित होता है । इसलिए वे हमारे व्यक्तिगत या निजी अनुभवमात्र होते हैं । जाग्रत अवस्था की निभ्रन्ति वस्तुएँ सभी के सामान्य

1 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 2 29 ॥नैव बाध्यते॥

2 अपरोक्षानुभूति, 56 ॥असद्वृत्तिर्यथा स्वप्न उत्तर क्षण बाधत ॥

अनुभव में आती है । इसलिए वे सही अर्थ में वस्तुगत प्रकृति की होती है । प्रथम प्रकार की वस्तुएं हमारे किसी व्यावहारिक उद्देश्य की पूर्ति नहीं करतीं। उदाहरणार्थ - मृगमरीचिका का जल न पीने के काम आता है और न नहाने के। किन्तु जाग्रत अवस्था की यथार्थ वस्तुओं की व्यावहारिक उपयोगिता हमारे दैनिक अनुभव की विषय है । अतः शंकर ने इन दोनों में स्पष्ट भेद किया है । भ्रान्तिमूलक या स्वप्न की वस्तुओं के अस्तित्व को वे प्रातिभासिक सत्ता कहते हैं और सामान्य अनुभव की वस्तुओं के अस्तित्व को व्यावहारिक सत्ता कहते हैं । पहले प्रकार का अस्तित्व प्रतीतिमात्र है, जब कि दूसरे प्रकार का व्यावहारिक है । जो जल हमारी प्यास बुझाता है वह मृगतृष्णा के जल की तुलना में अवश्य ही सत्य है।¹ इसीलिए हम एक को सत्य और दूसरे को असत्य मानते हैं । सामान्य व्यक्ति अपने अनुभव की वस्तुओं को असत्य नहीं मानता । इन वस्तुओं की व्यावहारिक उपयोगिता इतनी अधिक है, इनकी चेतना इतनी प्रभावकारी, स्थायी और बारम्बार होने वाली है कि विचारशील व्यक्ति भी इनको असत्य मानने में कठिनाई का अनुभव करता है । फिर भी शंकर इन सबको निरपेक्ष सत्, ब्रह्म से भिन्न मानते हैं । उनके अनुसार ब्रह्म कूटस्थ, स्वयम्भू और स्वयं प्रकाश स्वरूप है । शंकर की दृष्टि में यही एकमात्र पारमार्थिक या परमसत्ता है ।

जहाँ तक विश्व के व्यावहारिक अस्तित्व का प्रश्न है, शंकर उसका विरोध नहीं करते हैं । व्यावहारिक दृष्टि से उसे सत् कहने में उन्हें सकोच नहीं

है । किन्तु परम या वास्तविक सत् की दृष्टि से वे उसे निर्भीक भाव से असत् कहते हैं ।¹

शकर के अनुसार वस्तुओं को सत् या असत् मानना बुद्धि पर निर्भर करता है ।² इसका तात्पर्य यह नहीं है कि शकर वस्तुओं को केवल मानसिक ही मानते हैं क्योंकि उन्होंने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि ब्रह्म या परमसत् का ज्ञान समस्त, प्रत्यक्ष ज्ञान की तरह व्यक्ति - व्यापार - तन्त्र न होकर वस्तुतन्त्र है ।³ वस्तुओं की सत्यता या असत्यता, नि सन्देह, स्वयं वस्तुओं के आश्रित है, फिर भी उनको सत् या असत् कहने के पहले उनके स्वरूप की परीक्षा कर लेनी चाहिए । यह परीक्षा हमारी प्रज्ञा या बुद्धि की विषय है । इसलिए हम वस्तुओं की सत्यता या असत्यता को बुद्धितन्त्र कह सकते हैं । वस्तुतः इन्द्रियानुभूतिक वस्तुओं के स्वरूप की परीक्षा के परिणाम-स्वरूप ही शकर को उन्हें असत् और ब्रह्म को सत् या पारमार्थिक सत्ता कहना पड़ा ।

प्रतिभासिक एवं व्यावहारिक अस्तित्व के बीच का भेद सामान्य विश्वास का विषय है, किन्तु साधारणतः व्यक्ति इससे परे जाकर नहीं विचार करते । उनके लिए इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में आने वाली । वस्तुएँ ही सत् प्रतीत होती

1 शाकर भाष्य ईशोपनिषद्-1, शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 14, 2 । 17

2 शाकर भाष्य गीता, 2 । 16 {सदसतो बुद्धितन्त्रे}

3 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 1 । 4

है । किन्तु परम या वास्तविक सत् की दृष्टि से वे उसे निर्भीक भाव से असत् कहते हैं ।¹

शकर के अनुसार वस्तुओं को सत् या असत् मानना बुद्धि पर निर्भर करता है ।² इसका तात्पर्य यह नहीं है कि शकर वस्तुओं को केवल मानसिक ही मानते हैं क्योंकि उन्होंने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि ब्रह्म या परमसत् का ज्ञान समस्त, प्रत्यक्ष ज्ञान की तरह व्यक्ति - व्यापार - तन्त्र न होकर वस्तुतन्त्र है ।³ वस्तुओं की सत्यता या असत्यता, नि सन्देह, स्वयं वस्तुओं के आश्रित है, फिर भी उनको सत् या असत् कहने के पहले उनके स्वरूप की परीक्षा कर लेनी चाहिए । यह परीक्षा हमारी प्रज्ञा या बुद्धि की विषय है । इसलिए हम वस्तुओं की सत्यता या असत्यता को बुद्धितन्त्र कह सकते हैं । वस्तुतः इन्द्रियानुभूतिक वस्तुओं के स्वरूप की परीक्षा के परिणाम-स्वरूप ही शकर को उन्हें असत् और ब्रह्म को सत् या पारमार्थिक सत्ता कहना पड़ा ।

प्रतिभासिक एवं व्यावहारिक अस्तित्व के बीच का भेद सामान्य विश्वास का विषय है, किन्तु साधारणतः व्यक्ति इससे परे जाकर नहीं विचार करते । उनके लिए इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में आने वाली । वस्तुएँ ही सत् प्रतीत होती

1 शाकर भाष्य ईशोपनिषद-1, शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 14, 2 । 17

2 शाकर भाष्य गीता, 2 । 16 (सदसतो बुद्धितन्त्रे)

3 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 1 । 4

है । किन्तु शकर को इतने से ही सतोष नहीं होता । उपनिषदों से सकेत पाकर वे चिन्तन करते हैं और उसके परिणामस्वरूप वे व्यावहारिक वस्तुओं के अस्तित्व में और पारमार्थिक अस्तित्व में भेद करते हैं । शकर सदैव पारमार्थिक दृष्टि से ही उन्हें असत् कहते हैं । इस सम्बन्ध में, उनके द्वारा किए गये प्रातिभासिक और पारमार्थिक सत्ताओं के बीच भेद को हमें याद रखना चाहिए ।

आचार्य शकर के पूर्व बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन ने भी अस्तित्व का इसी प्रकार वर्गीकरण किया था । शकर की भ्रममूलक प्रतीति या प्रातिभासिक सत्ता को उन्होंने अलोक सत्त्विति, व्यावहारिक सत्ता को लोक सत्त्विति और पारमार्थिक सत्ता को परमार्थ सत्य कहा है । किन्तु इसी आधार पर हमें यह नह मान लेना चाहिए कि शकर सत्ताओं के इस भेद के लिए नागार्जुन के ऋणी हैं । वे स्वयं नागार्जुन की भांति यह भेद करने में समर्थ थे । वास्तव में, यह कहना भी कठिन है कि नागार्जुन ने यह भेद स्वयं स्वतंत्र रूप से किया है । जहाँ तक प्रातिभासिक सत्ता और व्यावहारिक सत्ता के भेद का प्रश्न है, यह कहा जा सकता है कि सामान्य बुद्धि के व्यक्तियों ने इसे सदा ही स्वीकार किया है । व्यावहारिक एवं पारमार्थिक सत्ताओं के बीच का भेद नागार्जुन से पहले छान्दोग्य उपनिषद् के रचनाकाल में ही विद्यमान् था ।¹ जब यह उपनिषद् केवल मिट्टी को सत् कहता है और उसके सभी विभिन्न रूपान्तरणों को वाक् से उत्पन्न ' नाम ' मात्र बताता है, तब

1. इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स, पृ० - 501

क्या वह यह नहीं मानता कि केवल ब्रह्म ही सत् है तथा अन्य प्रत्येक वस्तु जो ब्रह्म पर आश्रित है, केवल व्यावहारिक सत् है ?

4 विश्व की अनिर्वचनीयता -

वस्तुतः इन्द्रियानुभविक जगत् का स्वरूप एक विशिष्ट प्रकार का है । इसे न तो नितान्त असत् और नितान्त सत् तथा न केवल मानसिक रचना ही कहा जा सकता है । इसके स्वरूप का यथार्थ निरूपण करने के लिए हमें नितान्त सत् तथा नितान्त असत् से अलग करना होगा । इसके सीमित, पराश्रित तथा परिवर्तनशील होने के कारण तथा इसका तर्कीय और अनुभवमूलक बाध हो सकने के कारण इसे सत् मानना संभव नहीं दिखायी देता है । किन्तु इसके साथ ही इसकी वस्तुगत प्रतीति होती है और इसमें स्थायित्व दिखायी देता है, इसलिए यह प्रातिभासिक सत्ता से भी भिन्न है । ' सत् ' और ' असत् ' शब्द एक दूसरे के विपरीत हैं । अतः यह कहना संभव नहीं है कि ससार सत् और असत् दोनों हैं । इसके विपरीत यह भी नहीं कहा जा सकता कि जगत् न सत् है और न असत् क्योंकि इसमें मध्य दशा परिहार के नियम का उल्लंघन होगा । अतः शंकर ने इस विश्व के लिए अनिर्वचनीय शब्द का प्रयोग किया है । वे कहते हैं कि नाम रूप (अर्थात् नाम-रूपात्मक जगत्) सत् रूप में या उससे भिन्न असत् रूप में अनिर्वचनीय है ।¹ "नाम रूप वाली यह अनेकता व्याकृत और अव्याकृत दोनों है, इसे हम न अस्तित्ववान् कह सकते हैं और न अस्तित्ववान्, यह अपनी

1. शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 1 । 5, 2 । 14 (नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये)

परिवर्तनशीलता के लक्षण के साथ ब्रह्म पर आधारित है ।¹ यह नानात्वपूर्ण विश्व न तो सत् है क्योंकि यह व्याघात का विषय है और न असत् क्योंकि इसकी स्पष्ट प्रतीति होती है । इसका न स्वतन्त्र अस्तित्व है और न यह अस्तित्वहीन है । यह अस्तित्ववान् और अनस्तित्ववान् दोनों भी नहीं है क्योंकि ये दोनों व्याघाती पद हैं । अतः यह अनिर्वचनीय है । शंकर के अनुसार यद्यपि यह अनिर्वचनीय विश्व, ब्रह्म पर आधारित माना जाता है किन्तु प्रत्यक्षतः यह अनिर्वचनीय माया की उत्पत्ति है ।

5 माया -

' माया ' शब्द अत्यन्त प्राचीन है । इसका सर्वप्रथम उल्लेख ऋग्वेद में हुआ है । ऋग्वेद का प्रसिद्ध मन्त्र है - "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते ।"² इसका अर्थ यह है कि इन्द्र रहस्यमयी शक्ति के द्वारा अनेक रूप धारण करता है । इनसाइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में कहा गया है कि ' माया ' शब्द का प्रयोग सुर एव असुर दोनों के छल-कपट के लिए किया गया है । उदाहरणार्थ- असुरों की माया को जीत कर ही इन्द्र ने सोम को जीता । अथवा ' जादूगर माया का प्रयोग करता है ' या ' अशुभ प्रवृत्ति के लोग मायावी होते हैं '। इससे स्पष्ट है कि माया शब्द निश्चय ही अशुभ शक्तियों या छल-कपट के लिए प्रयुक्त हुआ

1 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2 । 27

2 ऋग्वेद 6 47 18 {इनसाइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में उद्धृत}

है । किन्तु जब यह माना गया कि 'माया के द्वारा मित्र और वरुण जलवृष्टि करते हैं तथा अपने नियमों की रक्षा करते हैं' अथवा ' माया के कारण ही सूर्य और चन्द्रमा एक दूसरे के बाद आते हैं ' ¹ तो यह शब्द शुभ देवताओं के लिए प्रयोग किया गया है । ' माया द्वारा इन्द्र मायावी असुरों पर विजय प्राप्त करता है ' इस मन्त्र में माया शब्द का प्रयोग सुरों और असुरों दोनों के लिए हुआ है । ² हम देखते हैं कि इसका प्रयोग चाहे भले देवताओं के लिए हुआ हो अथवा दुष्ट दैत्यों के लिए, किन्तु उसके स्वरूप में कोई अन्तर नहीं आता । क्यों कि दोनों अर्थों में यह अतिप्राकृत शक्ति के लिए आया । लगभग इसी अर्थ में यह शब्द अथर्ववेद में भी प्रयोग किया गया है - ' द्यूत क्रीडा में माया द्वारा ही भाग्य जागता है ।' ³ किन्तु केवल इसी अर्थ में ' माया ' शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है । उदाहरणार्थ- अथर्ववेद में जब यह कहा गया है कि ' माया की उत्पत्ति हुई थी ' तो निश्चय ही ' माया ' शब्द का प्रयोग माया के परिणाम या कार्य के अर्थ में किया गया है । यहाँ उसका प्रयोग रहस्यमयी शक्ति के लिए नहीं है ।

वास्तव में यदि हम इस सिद्धान्त से सहमत हैं कि कार्य अपने कारण से भिन्न नहीं होता, केवल उसी का रूपान्तरण है तो यह मान सकते हैं कि कार्य, कारण ही है । निःसन्देह कारण को कार्य नहीं कहा जा सकता, किन्तु

1 ऋग्वेद 10 85 18 {इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स में उद्धृत}

2 इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स, पृष्ठ - 503

3 अथर्ववेद 4 37 3

काये की व्याख्या कारण के द्वारा हो सकती है । उदाहरणार्थ यह कहना तो ठीक नहीं कि जल बर्फ है या हाइड्रोजन और आक्सीजन पानी है । स्पष्ट है कि कार्य अपने कारण के समान होता है किन्तु कारण एव काये का स्वरूप एक नहीं होता। छान्दोग्य उपनिषद् में भी कहा गया है कि मिट्टी के सघात को जान लेने पर मिट्टी की बनी सभी वस्तुएं ज्ञात हो जाती हैं, किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि घड़े को जान लेने से मिट्टी का ज्ञान हो जाता है । इसी प्रकार शब्द माया, जिसका मूल अर्थ एक रहस्यमयी सर्जक ऊर्जा, शक्ति या सकल्प है उसकी रचना के लिए भी प्रयुक्त हो सकता है । इस शब्द की उत्पत्ति ' मा ' धातु से हुई है जिसका अर्थ है ' मापना ' । इसलिए माया का अर्थ मापने की शक्ति या इस शक्ति से मापने योग्य या निश्चित की जाने वाली वस्तु हो सकता है । श्री बेट्टीहीमान कहते हैं कि "मापने या विभाजित करने की शक्ति के द्वारा ही कृष्ण सभी इन्द्रियानुभूतिक या व्यावहारिक रूप धारण करते हैं" और "सभी माया अर्थात् मापने योग्य ससीम वस्तुएं अव्यक्त से हीन प्रकार की हैं ।¹ यहाँ वे माया शब्द का प्रयोग उपर्युक्त दोनों अर्थों में करते हैं ।

"माया" शब्द भगवद्गीता में भी उपलब्ध होता है । भगवान् कृष्ण ईश्वरभाव में बोलते हुए स्वयं कहते हैं कि - "मैं अविनाशी और अजन्मा होने पर भी तथा समस्त भूत प्राणियों का ईश्वर होने पर भी अपनी प्रकृति को अधीन

¹ इण्डियन एण्ड वेस्टर्न, फिलासफी, पृष्ठ - 51

करके योगमाया से प्रकट होता हूँ ।¹ गीता के उपर्युक्त कथन से स्पष्ट है कि माया दिव्य आध्यात्मिक सत्ता पर अवलम्बित है । उसका स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है । यह भी बिल्कुल स्पष्ट है कि यह एक रहस्यमयी शक्ति है, जिसके द्वारा ईश्वर अनेक रूप धारण करता है, किन्तु अपने को अलिप्त रखता है ।

योगवाशिष्ठ में भी ' माया ' शब्द का प्रयोग हुआ है । एक अन्य स्थान पर योगवाशिष्ठ के लेखक ने माया को प्रकृति भी कहा है । वह शिव की स्पन्दनकारी एव दैवी इच्छा है ।² यह ब्रह्म की सर्जनात्मक शक्ति है, जिसके द्वारा समस्त वस्तुगत आभास की रचना होती है ।

पुराणों में भी व्यक्त किया गया है कि जिस विश्व में हम रहते हैं, उसके विषय में हमारी धारणा अविद्यात्मक या दोषपूर्ण है और यह सवेशक्तिमान ईश्वर की रहस्यमयी शक्ति का कार्य है, यह न तो स्वतंत्र प्रकृति का विकसित रूप है और न अव्यय परमाणुओं का सघात है । उदाहरणार्थ - ब्रह्मपुराण में कहा गया है कि द्वैत की दोषपूर्ण दृष्टि को अविद्या कहते हैं³ और मनुष्य द्वैत दिखाने वाली अपनी माया से ही अपने को भ्रमित करता है ।⁴ ब्रह्मपुराण में माया

1 भगवद्गीता, 4 6

2 योगवाशिष्ठ 6/2 85,14 ॥सा राम स्वन्दशक्तिरकृत्रिमा॥

3 शाकर भाष्य श्वेताश्वतर, प्रस्तावना

4 शाकर भाष्य श्वेताश्वतर प्रस्तावना ॥स्वमायया स्वमात्मान मोहयेत् द्वैतरूपया॥

के लिए अविद्या शब्द का भी प्रयोग किया गया है और विश्व को असत् माना गया है । दूसरे स्थान पर विष्णु को विष्णु की माया द्वारा व्याप्त भी माना है । माया ही आत्मगत एव वस्तुगत अनुभवों वाले समस्त जगत् की रचना करती है । इसी प्रकार विष्णु पुराण और लिंग पुराण में समस्त द्वैत की प्रतीति को असत् बताया गया है । यह ससार उस आधारभूत सत् की असत् प्रतीति है जिसे अच्युत, विज्ञान, विष्णु आदि अनेक नामों से पुकारा गया है । इस द्वैत को माया कहते हैं क्योंकि यह जो कुछ प्रतीत होता है, कार्य है । इसे न नितान्त सत् कहा जा सकता है और न नितान्त असत् ।¹

इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि माया की अवधारणा बहुत प्राचीन है । शंकर से पूर्व अनुपम साहित्य में इसका पर्याप्त प्रयोग हुआ है । इसके महत्व के विषय में विद्वानों में कुछ मतभेद हो सकता है, किन्तु यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि इसका प्रयोग बहुत सी श्रुतियों में हुआ है । शंकर इसका प्रयोग करने वाले पहले दार्शनिक नहीं थे । इससे शंकर के उन आलोचकों के विचारों की असंगति सिद्ध हो जाती है जो शास्त्रों के अधिकार को तो स्वीकार करते हैं, किन्तु शंकर को मायावादी कहकर उनकी आलोचना करते हैं । यदि व्यावहारिक जगत् की व्याख्या के लिए माया का प्रयोग करने के कारण शंकर को मायावादी कहा जा सकता है तो प्राचीन काल के उन ऋषियों और विद्वानों को भी मायावादी कहना चाहिए, जिन्होंने शास्त्रों की रचना की है । शंकर के

1. शंकर भाष्य श्वेताश्वतर, प्रस्तावना में उद्धृत लिंग पुराण ।

ऊपर लगाए गए आरोप का औचित्य तभी सिद्ध हो सकता है जब उन्हें शास्त्र विरोधी सिद्ध किया जा सके । किन्तु ऐसा करना संभव नहीं है, क्योंकि उन्होंने माया का लगभग उसी अर्थ में प्रयोग किया है, जिस अर्थ में वह शास्त्रों में मिलता है । वास्तव में, किसी भी शंकर विरोधी दार्शनिक के मत की अपेक्षा शंकर का माया सम्बन्धी मत अनुपत्ती शास्त्रों द्वारा वाञ्छित माया के अर्थ के निकट है ।

6 शंकर के धर्मदर्शन में ' माया ' -

ऋग्वेद तथा अन्य प्राचीन शास्त्रों की तरह शंकर माया को सर्वशक्तिमान ईश्वर की रहस्यमयी शक्ति मानते हैं । अपनी अनिवर्चनीय दिव्य शक्ति के द्वारा ही वह विश्व की रचना करता है और स्वयं उससे अप्रभावित रहता है । शंकर कहते हैं कि इस शक्ति को अवश्य स्वीकार करना पड़ेगा अन्यथा इसके बिना ईश्वर को ससार का सृष्टा नहीं माना जा सकता क्योंकि कार्य शक्ति के बिना वह क्रियाशील ही न हो सकेगा ।¹ इस माया अथवा कारण शक्ति का आधार ईश्वर है । उसे अव्यक्त कहते हैं । परमेश्वर की इसी माया को शास्त्रों में कभी-कभी ' आकाश ' या कभी - कभी ' अक्षर ' कहा गया है । श्रुति और स्मृति में जिसे प्रकृति कहा गया है, वह यही माया है , और सर्वज्ञ ईश्वर से सम्बन्ध रखने वाले जो नाम-रूप हैं, जिसे इस दृश्य जगत् का बीज कहा गया है, और जिसे न सत् कह सकते हैं और न असत्, वह माया ही है ।² शंकर के अनुसार प्रकृति

¹ शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । 4 3

² शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 14

इस माया के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । वह त्रिगुणात्मिका माया सम्पूर्ण ससार की बीज है ।¹ वह समस्त इन्द्रियानुभविक विश्व का कारण है । वही सब शरीरों एवं इन्द्रियों की रचना करती है । तीन गुणों वाली माया ईश्वर की अपनी शक्ति है और वही ससार की सब वस्तुओं की मूलस्रोत है ।² इसे अव्यक्त कहते हैं क्योंकि इसका वर्णन न सत् कहकर किया जाता है और न असत् कहकर ।

शकर की इस माया को सांख्य दार्शनिकों के प्रधान अथवा प्रकृति के समान नहीं मानना चाहिए । स्वयं शकर ने अपने पाठकों को ऐसी त्रुटि न कर बैठने की चेतावनी दी है । सांख्य की प्रकृति एक स्वतंत्र तत्त्व है । वह अपने आप में अपने द्वारा ही स्थित है । वह पुरुष के समान ही सत् है, जिसका उद्देश्य पूरा करने के लिए उसका अस्तित्व है । इसके विपरीत शकर की माया वैदिक एवं उपनिषदीय साहित्य की माया की भाँति दूसरे पर निर्भर रहने वाली मानी गई है । यह ईश्वर पर पूर्णतया निर्भर और उससे अभिन्न रहने वाली है । इसलिए उसका अपना कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है । सांख्यवादियों के विपरीत शकर इसका स्वतंत्र अस्तित्व नहीं मानते ।³ जिस प्रकार शक्ति, शक्तिमान से अभिन्न होती है, वैसे ही माया ईश्वर की शक्ति होने के कारण उनसे अभिन्न है ।⁴ वास्तव में, शकर के धर्मदर्शन में जिस किसी वस्तु का अस्तित्व है, वह

1 शाकर भाष्य गीता, 7 4, 13 19, 13 29

2 शाकर भाष्य गीता 14 3

3 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 1 4 3

4 शाकर भाष्य गीता 14 4

ब्रह्म से भिन्न नहीं है । किन्तु अभिन्नता से शकर का तात्पर्य तादात्म्य नहीं है । श्री वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि शकर के लिए अभिन्नता का अर्थ, भिन्नता को स्वीकार करना मात्र है । इसका अर्थ तादात्म्य स्वीकार करना नहीं है ।

आचार्य शकर के अनुसार माया ईश्वर की वह आश्चर्यजनक रचनात्मक सकल्पशक्ति है, जिसमें असीम कारण-कार्य शक्यता है । शकर ने विशेष रूप से यही दिखाने का प्रयत्न किया है, कि इस विश्व की उत्पत्ति आदि का कारण ईश्वर की माया ही है । शकर का विचार है कि यह विश्व नाम रूपों द्वारा विभाजित है, इसमें अगणित कर्ता एव भाक्ता है, यहाँ जीवों को निश्चित कारण से निश्चित स्थान एव समय पर अपने कर्मों का फलभोग प्राप्त होता है, इसकी व्यवस्था मन से अचिन्त्यनीय है । ऐसे ससार की उत्पत्ति सर्वज्ञ एव सर्वशक्तिमान ईश्वर के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार नहीं हो सकती ।¹ यह विश्व अचेतन प्रधान एव परमाणुओं से भी नहीं उत्पन्न हो सकता । यह न किसी असत् तत्त्व से उत्पन्न हो सकता है और न किसी जन्म लेने वाले तथा मरने वाले व्यक्ति द्वारा रचा जा सकता है ।

अतएव, शकर ने विश्व की उत्पत्ति आदि का कारण किसी पुनरावर्ती तत्त्व को अस्वीकार करके इस बात पर बल दिया कि किसी ससीम तत्त्व से विश्व की उत्पत्ति संभव नहीं है । केवल सर्वज्ञ एव सर्वशक्ति ईश्वर ही अपनी रहस्यमयी

माया से ससार की रचना कर सकता है । स्पष्ट है कि शकर के मतानुसार ससार की कारण शक्ति केवल माया है और उस माया का आश्रय तथा आधार सर्वशक्तिमान ईश्वर के अतिरिक्त और कोई नहीं है । ' यद्यपि ' शकर ने कही-कही इन्द्रजाल वाली माया का भी उल्लेख किया है¹, जिससे उनका तात्पर्य किसी अबुद्धिगम्य, रहस्यात्मक और मिथ्या वस्तु से है किन्तु किसी ससीम व्यक्ति की ऐसी माया को वे विश्व की रचना करने वाली सर्वशक्तिमान ईश्वर की माया के समतुल्य नहीं मान सकते । किसी जादूगर की माया अथवा किसी देवता की माया भी अनादि अनन्त नहीं हो सकती, किन्तु विश्व की रचना करने वाली माया वैसी ही अनादि और अनन्त है जेसा सर्वशक्तिमान ईश्वर, जो उसे धारण करता है ।² अतः शकर की माया को एक सत्तामीमासीय सम्प्रत्यय समझना चाहिए । वह कोई मानसिक सत्ता नहीं है । इसमें कोई सन्देह नहीं कि शकर माया को और साथ ही उसके परिणामों को मिथ्या मानते हैं, किन्तु इससे उसकी सत्तामीमासीय स्थिति पर आघात नहीं लगता है । एक तो, व्यावहारिक वस्तुओं की अथवा उसके कारण स्वरूप माया की असत्यता से शकर का तात्पर्य यह नहीं कि वे नितान्त अस्तित्वहीन हैं, वरन् उनके अनुसार वे अनिर्वचनीय हैं अर्थात् वे न तो ब्रह्म की तरह नितान्त सत् हैं और न अस्तित्वहीन पदार्थों की तरह नितान्त असत् । दूसरे, विश्व की रचना करने वाली माया को धारण करने वाला कोई ससीम व्यक्ति नहीं हो सकता, क्योंकि वह व्यक्ति या उसका मन ससार के अन्य पदार्थों की तरह स्वयं ही माया

1 शाकर भाष्य गीता 13 26

2 शाकर भाष्य गीता 13 19

की उत्पत्ति है, जिसकी रचना माया द्वारा ही हुई है, वह माया का आधार कैसे हो सकता है । माया और उसके परिणामों की सत्तामीमासीय स्थिति, वास्तव में कुछ भी हो सकती है, किन्तु वह मानसिक विकल्प की तरह कदापि नहीं है। हमारी मानसिक अवस्थाएँ चाहे भ्रम हों या किसी अन्य प्रकार की, किन्तु वे माया की रचनाओं पर ही निर्भर करती हैं । किसी सीमात्मक मन की अवस्थाएँ उस स्तर का वस्तुगत अस्तित्व निर्मित नहीं कर सकती जैसा सर्वसर्जिका माया कर सकती है । अतः शकर जब माया को मिथ्या कहते हैं तो उनका तात्पर्य यह कदापि नहीं होता कि माया केवल एक मानसिक अस्तित्व है । वे माया को भ्रममात्र भी स्वीकार नहीं करते । उन्होंने माया को सर्वव्यापी परमात्मा की शक्ति मानकर उसकी आत्मनिष्ठता अस्वीकार कर दी है और ऐसा होने के कारण ही माया भ्रम भी नहीं मानी जा सकती है । इसके अतिरिक्त शकर ने व्यावहारिक एवं प्रातिभासिक सत्ताओं में भेद मानकर भी माया को प्रातिभासिक सत्ता से बाहर स्थान प्रदान किया है । वे जब व्यवहार जगत् को भ्रम नहीं मानते तो वे इसके मूलकारण माया को भ्रम कैसे मान सकते हैं ? किसी कारण की सत्तामीमासीय स्थिति उसके कार्य की स्थिति से अवश्य ऊँची होनी चाहिए, और शकर ने यही स्वीकार किया है ।

माया को ईश्वर की रचनात्मक इच्छाशक्ति कहने पर भी उसकी वस्तुपरता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता । यद्यपि हमारी इच्छा-शक्ति हमारे मन का कार्य है, इसलिए वह हमारे लिए आत्मनिष्ठ है, किन्तु ईश्वर की रहस्यमयी इच्छाशक्ति

के लिए यही बात सत्य नहीं कही जा सकती है । प्रथमतः, माया को ईश्वर की इच्छा-शक्ति भाषा के आलंकारिक प्रयोग में ही कहा जाता है । जैसे, यह न जानते हुए कि विद्युत वास्तव में स्वतः क्या है, हम उसे बहने वाला द्रव कह सकते हैं, वैसे ही भाषा को ईश्वर की इच्छाशक्ति कहा जाता है । यदि हम बुद्धि के परे की वस्तुओं पर विचार करना ही चाहते हैं तो हमें परिचित शब्दावली का प्रयोग करना ही पड़ेगा । द्वितीयतः, ईश्वर की इच्छाशक्ति उसके मन का कार्य नहीं हो सकती क्योंकि ईश्वर के मन इन्द्रिया और शरीर कुछ भी नहीं है।¹ ऐसा माना जाता है कि ईश्वर का बोध और गति बिना इन्द्रियों के ही होती है। वह बिना आँखों के देखता तथा बिना कानों के सुनता है ।² उसकी सारी कार्य-विधि, वस्तुतः अज्ञात है । उसकी माया को हम माया इसलिए कहते हैं कि वह एक बहुत बड़ी समस्या है, हमारे लिए एक रहस्य है । यदि उस रहस्य को समझ लिया जाय तो वह माया न रहेगी । वह माया इसीलिए है कि हम उसे समझने का चाहे जितना प्रयत्न करें, वह हमारे सब प्रयत्नों को विफल कर देती है । साथ ही हम माया को ईश्वर की प्रकृति भी कह सकते हैं । माया को ईश्वर के मन का कार्य मानने में तो यह हानि है कि ईश्वर के मन को ईश्वर से भिन्न मानने पर अद्वैत की हानि होती है । वेद, उपनिषद् एवं शंकर ईश्वर में जिस अद्वैतभाव को मानते हैं, उसमें भेद उत्पन्न हो जाएगा । अतः यदि इसे शक्ति मानना ही है तो उसे आत्मनिष्ठ की अपेक्षा वस्तुनिष्ठ इच्छा शक्ति ही मानना

1 श्वेताश्वतर उपनिषद् 2।9 और उस पर शांकर भाष्य

2 श्वेताश्वतर उपनिषद् 6।8

चाहिए । हमारे लिए माया के सभी कार्य वस्तुगत रूप में ही हैं । हम उन्हें मानसिक दशाओं के रूप में कभी नहीं समझते । इसमें सन्देह नहीं कि कभी-कभी हम अपनी किसी मानसिक दशा को वस्तुरूप मान बैठते हैं, किन्तु इसके विपरीत यह कभी संभव नहीं कि हम किसी वस्तु को अपनी मानसिक दशा समझ लें । आज का मनोवैज्ञानिक कहेगा कि हमारा वस्तु-बोध केन्द्र से उत्पन्न होने वाला नहीं है, बल्कि हमारे पर्यावरणीय परिधि से उत्पन्न होता है । शंकर भी बाह्य वस्तुओं का बोध इन्द्रिय वस्तु सम्पर्क का ही परिणाम मानते हैं ।¹ इस प्रकार वह ज्ञात वस्तुओं का ही परिणाम है । शंकर वस्तुओं के प्रत्यक्षीकरण में हमारी बाह्य और आन्तरिक इन्द्रियों के कार्य की उपेक्षा नहीं करते, किन्तु दूसरी ओर वे प्रत्यक्ष के सम्पूर्ण ढाँचे को इन्द्रियों पर ही छोड़ना भी नहीं चाहते । अतः माया को विश्व का मूलकारण मानने में विश्व की व्यावहारिक सत्ता पर कोई विपरीत प्रभाव नहीं पड़ता है ।

7 माया एव अविद्या -

आचार्य शंकर माया को उसके मूल रूप में मानते हुए भी मुख्य रूप से उसे ईश्वर की शक्ति मानते हैं तथा उसे वे, तदनुकूल ही विश्व की रचना का प्रथम कारण भी स्वीकार करते हैं, किन्तु यह भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि कहीं-कहीं उन्होंने विश्व को ' अविद्यात्मक ', ' अविद्याकल्पित ' तथा 'अविद्या-प्रत्युपस्थापित ' भी कहा है ।² अतः यह प्रश्न उठता है कि क्या शंकर के

¹ शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 2 28-29

² ब्रह्मसूत्र, शंकर भाष्य 2 । 14

लिए माया और अविद्या एक ही तत्व है अथवा दो भिन्न तत्व है ? इस पर विद्वानों ने भिन्न - भिन्न मत प्रकट किया है । एक ओर थीबो यह मानते हैं कि शंकर के दर्शन में माया और अविद्या शब्द एक दूसरे के स्थान पर प्रयुक्त हो सकते हैं ।¹ दूसरी ओर, कनेल जैकब स्पष्ट रूप से कहते हैं कि शंकर के दर्शन में माया शब्द का प्रयोग अविद्या के अर्थ में नहीं किया गया है । माया और विद्या के सम्बन्ध में यह मतभेद वस्तुतः शंकर सिद्धान्त के अनुयायियों में भी प्राप्त होता है । ' सक्षेप शारीरक ' के लेखक श्री सर्वज्ञ मुनि, ' सिद्धान्त मुक्तावली ' के लेखक श्री प्रकाशानन्द तथा ' विवरण-प्रमेय-संग्रह ' के लेखक श्री विद्यारण्य माया, अविद्या तथा अज्ञान में कोई भेद नहीं मानते हैं ।² किन्तु पचदशी, प्रकृतार्थ विवरण तथा कुछ अन्य ग्रन्थों में इन दोनों के बीच कुछ भेद अवश्य किया गया है । प्रकृतार्थ-विवरण में माया को अनादि, अनिर्वचनीय और सभी वस्तुओं का कारण माना गया है । यह माया एक अनन्त विश्व-चेतना के साथ सम्बद्ध है । अविद्या इस विश्व माया की एक सीमित इकाई है । पचदशी में भी माया को ईश्वर की उपाधि माना गया है और अविद्या को ससीम जीव की उपाधि ।³

आचार्य शंकर के सम्बन्ध में यह कहा जाता है कि उन्होंने इन दोनों शब्दों का प्रयोग तो यद्यपि बहुत किया है किन्तु उनमें भेद नहीं दिखाई

1 ब्रह्मसूत्र के अनुवाद की भूमिका, पृ० - 25 पर थीबो का कथन ।

2 सक्षेप शारीरक, । 20, सिद्धान्त मुक्तावली पृष्ठ 39, विवरण प्रमेय संग्रह पृ० - 133

3 पचदशी, । 15 । 17

देता । कहीं - कहीं तो उन्होंने माया के कार्यो अथवा विश्व के पदार्थो को अविद्यात्मक या अविद्यारोपित आदि भी कहा है । किन्तु यह भी निश्चित है कि शकर ने अविद्या को ईश्वर की उपाधि कहीं नहीं कहा है । उन्होंने ईश्वर को ' मायिन ' तो कई बार कहा है किन्तु ' अविद्यावान ' एक बार भी नहीं कहा । इसके विपरीत उन्होंने ईश्वर को सर्वज्ञ, सर्वविद् आदि नामों से अवश्य अभिहित किया है । शकर के ये सब कथन इस बात के सकेत करते है कि उनके अनुसार माया और अविद्या को पर्यायवाची नहीं माना जा सकता । जिन वाक्यों मे शकर ने माया शब्द का प्रयोग किया है उनमे यदि माया के स्थान पर अविद्या शब्द रख दिया जाय तो सब अर्थ ही बदल जाएगा । ईश्वर अथवा जगन्जियन्ता को अविद्या का विषय नहीं कहा जा सकता । ईश्वर को अविद्या का विषय मानना आत्म-व्याघाती होगा। विश्व की रचना तथा उसका पालन करने के लिए ईश्वर को अतिशय ज्ञान-सम्पन्न होना चाहिए, अविद्या की तो बात ही क्या । जो व्यक्ति किसी वस्तु की रचना करता है वह ज्ञान द्वारा ही करता है, अविद्या या भ्रम के द्वारा नहीं । जादूगर का जादू भी द्रष्टा को ही भ्रमित करता है स्वयं जादूगर को नहीं । शकर ने स्वयं कहा है कि जिस प्रकार जादूगर अपने द्वारा ही फैलाई गई माया से कभी भ्रमित नहीं होता, उसी प्रकार ईश्वर भी अपनी माया से सदा असस्पृष्ट रहता है ।¹ अविद्या-ग्रसित व्यक्ति के विषय मे यह सिद्धान्त चरितार्थ नहीं होता है। यह कहना कि अविद्यावान व्यक्ति अपनी अविद्या से अप्रभावित है, स्वयं व्याघाती

है । शकर की माया को न तो ईश्वर की अविद्या कहा जा सकता है और न जीव की है ।¹ इसमें कोई सन्देह नहीं कि शकर ने माया शब्द का प्रयोग माया की उत्पत्ति अर्थात् सासारिक पदार्थों के लिए भी किया है ।² यह मत शकर द्वारा प्रतिपादित कार्य-कारण सम्बन्ध के अनुरूप है और साथ ही वेद-उपनिषदों में माने गए माया के अर्थ के अनुकूल भी है । किन्तु माया के इन कार्यों को शकर ने अविद्यात्मक कहा है । अब प्रश्न यह है कि यदि विश्व वास्तव में ईश्वर की रहस्यमयी माया की उत्पत्ति है और उस माया को अविद्या नहीं कहा जा सकता तथा यदि यह विश्व हमारी कल्पना की रचना कदापि नहीं है, तो इसे अविद्यात्मक कहने का क्या तात्पर्य है ?

शकराचार्य के दर्शन पर गहराई से दृष्टिपात करने पर यह ज्ञात होता है कि शकर ने केवल पारमार्थिक दृष्टि से ही विश्व अथवा माया को असत् कहा है । व्यावहारिक दृष्टि से यह ससार शकर के लिए उतना ही सत्य है जितना कि हमारे लिए । अतः केवल पारमार्थिक दृष्टि से शकर ने जगत् को अविद्यात्मक कहा है । व्यावहारिक दृष्टि से तो वह ईश्वर की रहस्यमयी शक्ति माया का ही कार्य है ।

इसके अतिरिक्त एक अन्य प्रकार से भी विश्व को अविद्यात्मक कहा जा सकता है । अविद्या शब्द ' विद्या ' के पूर्व ' अ ' प्रत्यय लगाकर बनता

1 सिद्धान्त लेश सग्रह ॥जीवाश्रितादविद्यानिवाहात् भिन्ना मायैव ईश्वराश्रिता प्रपचकारणम्॥

2 शाकर भाष्य, माण्डूक्य कारिका । 17 ॥प्रपचाख्यम् माया मात्रम् ॥

है । ' अ ' का अर्थ है ' नहीं ' और विद्या का अर्थ है ' ज्ञान ' अर्थात् सम्पूर्ण शब्द ' अविद्या ' का अर्थ होगा-ज्ञान का अभाव या त्रुटिपूर्ण ज्ञान अथवा ज्ञान के विपरीत कुछ अन्य ।¹ वास्तव में हम यह तो नहीं कह सकते हैं कि ईश्वर में ज्ञान की कमी है या उसमें त्रुटिपूर्ण ज्ञान है, किन्तु ईश्वर की माया को ज्ञान के अतिरिक्त कुछ अन्य जरूर कहा जा सकता है । माया को ईश्वर की शक्ति या उपाधि मानने से माया को ईश्वर से भिन्न तो मानना पड़ता है किन्तु उसे ईश्वर से अलग नहीं माना जा सकता है । अतः यदि ज्ञान या चेतना को ईश्वर का वास्तविक स्वरूप माना जाता है तो माया को उससे भिन्न अविद्या और उसके कार्यों को अविद्यात्मक मानने में कोई हानि नहीं है । किन्तु यहाँ यह स्मरणीय है कि अविद्या का यह अर्थ मनोवैज्ञानिक या ज्ञानमीमासीय भाव में नहीं है । यदि हम अविद्या को इन अर्थों में लेते हैं तो ईश्वर की सर्वज्ञता के साथ उसकी सगति नहीं बैठ सकती । यदि माया और उसके कार्यों को क्रमशः अविद्या तथा अविद्यात्मक मानना है तो यह सत्तामीमासीय अर्थ में ही माना जा सकता है ।

शंकर ने व्यक्ति विशेष की अविद्या को उसके विश्व का कारण एक निश्चित अर्थ में माना है । शंकर के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपने वास्तविक स्वरूप में ब्रह्म ही है । किन्तु अपनी अनादि अविद्या के कारण वह अपना तादात्म्य माया रचित मनस आदि से रखता है और अपने को एक सीमित व्यक्ति मानता है । वह अपने को कर्ता और भोक्ता मानकर शुभ और अशुभ कार्य करता है²,

1 दीवानचन्द्र, शार्ट स्टडीज इन उपनिषद्स पृ० - 31-32

2 शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 3 40

जिनके परिणामस्वरूप उसे जन्म-मृत्यु, सुख-दुख आदि सहन करना पड़ता है । इसी से वह सासारिक बन्धन में पड़ता है ।¹ इस प्रकार उसकी अविद्या अथवा अपने वास्तविक स्वरूप का अज्ञान विश्व का कारण बनता है ।² अथवा विश्व में उसके बन्धन का कारण बनता है । यह बन्धन तब तक रहता है जब तक वह अविद्या के कारण मनस् आदि उपाधियों से अपना तादात्म्य स्थापित रखता है । अविद्या को ज्ञानमीमासीय अर्थ में लेकर जगत् का कारण केवल इसीरूप में माना जा सकता है । निष्कर्षतः, कहा जा सकता है कि शकर के दर्शन में माया का अर्थ अविद्या के ज्ञानमीमासीय अर्थ में नहीं है । शकर जब माया के कार्यों को अविद्या की उत्पत्ति कहते हैं तब या तो अविद्या शब्द को विद्या अथवा ज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु के अर्थ में लिया है या उसे गलत ज्ञान के अर्थ में लिया है । उसका अर्थ न तो ज्ञान का अभाव है और न मिथ्यात्व । यदि माया को त्रुटिपूर्ण ज्ञान माना गया है तो केवल इसी अर्थ में कि उसके कारण व्यक्ति संसार के बन्धन में पड़ता है ।

8 अविद्या का आश्रय -

अविद्या के आश्रय के विषय में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है । इस सम्बन्ध में दो प्रकार के मत मिलते हैं । कतिपय विद्वान यह मानते हैं कि

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 3 30

2 शाकर भाष्य केनोपनिषद्, प्रस्तावना ॥संसारबीजमज्ञान कामकर्म प्रवृत्तिकारणम्॥

शुद्ध ब्रह्म ही अविद्या का विषय और आश्रय दोनों है ।¹ अन्य विद्वानों के अनुसार अविद्या का आश्रय ब्रह्म नहीं अपितु जीव है । वास्तव में, इन दोनों में से कोई भी मत मानने में कठिनाई हो सकती है । प्रथम मत में तो पर्याप्त कठिनाई है क्योंकि शुद्ध चेतना और अज्ञान में उसी प्रकार का विरोध है, जिस प्रकार प्रकाश एवं अन्धकार में । दूसरे मत के विरोध में भी यह कहा जा सकता है कि इसमें अन्योन्याश्रय का तर्कदोष है । इसमें अविद्या का आश्रय जीव बताया गया है, जब कि जीव का जीवत्व स्वयं अविद्या की उत्पत्ति है । अविद्या का आश्रय जीव हो ही कैसे सकता है ? अविद्या के ससर्ग में आने से पूर्व जीव का अस्तित्व ही नहीं था । किन्तु यह कठिनाई पहले मत की तरह दुर्निवार नहीं है । इस मत के समर्थकों ने इस कठिनाई को दूर करने के लिए बीज और पेड़ का उदाहरण दिया है ।² पेड़ का अस्तित्व बिना बीज के संभव नहीं है और बीज की उत्पत्ति बिना पेड़ के नहीं हो सकती । फिर भी पेड़ और बीज दोनों का अस्तित्व है । इसी प्रकार यह कहा जा सकता है कि जीव और उसकी अविद्या अनादि काल से ही है ।

आचार्य शंकर ने जीव को ही अविद्या का आश्रय स्वीकार किया है । शंकर ने स्वयं ब्रह्मसूत्र के चौथे अध्याय के प्रथम पाद के तीसरे सूत्र में यह

1 सिद्धान्तलेश संग्रह । 7 ॥ शुद्धब्रह्माश्रय विषयमेकमेवाज्ञानम् ॥

2 भामती । । ।

प्रश्न उठाया है कि अविद्या किसकी है ? पुनः उन्होंने ही उत्तर देते हुए कहा है कि यह तुम्हारी ही है जो तुम यह प्रश्न पूछ रहे हो । भगवद्गीता के अपने भाष्य में शंकर ने यही प्रश्न फिर उठाया है और वैसा ही उत्तर भी दिया है । शंकर कहते हैं कि 'अविद्या उसी व्यक्ति की है जिसमें वह प्रतीत होती है अथवा जो उसे देखता है ।'¹ अगर आप यह पूछते हैं कि 'अविद्या किसमें प्रतीत होती है ?' तो शंकर कहते हैं कि यह प्रश्न ही निरर्थक है । यदि आपको अविद्या की प्रतीति हो रही है तो आप उसके आश्रय को भी देख रहे होंगे ।² शंकर के इस उत्तर से स्पष्ट है कि वे अविद्या का आश्रय ब्रह्म न मानकर जीव ही मानते हैं । वे अविद्या को 'स्वानुभवगम्य' और 'स्वाश्रय' भी कहते हैं ।³ 'स्वानुभवगम्य' का अर्थ है - कोई ऐसी वस्तु जिसका अनुभव स्वयं किया जा सके और 'स्वाश्रय' का तात्पर्य उस वस्तु से है जिसका आश्रय अपनी आत्मा हो । ब्रह्म के यथार्थ स्वरूप को देखते हुए हम कह सकते हैं कि वह अविद्या का अनुभव नहीं कर सकता । अतः शंकर का निर्णय यही है कि अविद्या का आश्रय जीव है । "मै यह नहीं जानता", "मै वह नहीं जानता" इत्यादि रूपों में जीव अविद्या का अनुभव करता है । शंकर द्वारा किए गये 'अध्यास' के विवेचन से भी यह स्पष्ट होता है कि अविद्या का आश्रय जीव ही है ।

1 शांकर भाष्य गीता 13.2 {यस्य दृश्यते तस्यैव}

2 शांकर भाष्य गीता 12.2 {दृश्यते चेदविद्या पश्यति}

3 शांकर भाष्य श्वेताश्वतर उपनिषद्, सम्बन्ध - भाष्य

9 अध्यास -

भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों में अध्यास की परिभाषा भिन्न-भिन्न प्रकार से दी गई है । उदाहरणार्थ- न्याय-वैशेषिक दर्शन में अध्यास की परिभाषा देते हुए कहा गया है कि - "किसी वस्तु के गुणों को किसी अन्य वस्तु पर आरोपित करना अध्यास है ।"¹ मीमांसकों के अनुसार- ' अध्यास ऐसा दोष है, जिसके कारण एक वस्तु पर दूसरी वस्तु का आरोपण पहिचान में नहीं आता है ।² माध्यमिक बौद्धों के अनुसार - "किसी वस्तु के गुणों के विपरीत अन्य गुणों का दिखाई देना अध्यास कहलाता है ।"³ अध्यास की इन सब परिभाषाओं के साथ इस प्रकार की अन्य परिभाषाओं पर विचार करे तो हम कह सकते हैं कि किसी वस्तु विशेष पर किसी अन्य वस्तु के गुणों को देखना अध्यास कहलाता है । अतः शाकर ने इसकी परिभाषा देते हुए लिखा है कि - "स्मृतिरूप परत्र पूर्वदृष्टावभास " अर्थात् पहले देखी हुई किसी वस्तु का किसी अन्य वस्तु में स्मृतिरूप से आभास होना ही अध्यास है ।⁴ इस परिभाषा में भामती के अनुसार शाकर ने ' स्मृतिरूप ' पद इसलिए जोड़ा है ताकि उन तथ्यों को अध्यास से अलग रखा जा सके, जिनमें कोई पहले देखी हुई वस्तु किसी अन्य वस्तु या स्थान में पहिचान ली जाती है ।⁵ ' रत्नप्रभा ' के लेखक श्री गोविन्दानन्द ने ठीक ही कहा है कि

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, उपोद्घात

2 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, उपोद्घात

3 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, उपोद्घात

4 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, उपोद्घात

5 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र ॥ श्रीबो अनुवाद, टिप्पणी - पृष्ठ 0 - 4॥

वास्तव में, अध्यास की इस परिभाषा में मुख्य बात है - परत्र अवभास ।¹ अध्यास का एक उदाहरण है रज्जु में सर्प की भ्रान्त प्रतीति । सर्प वास्तव में वहाँ उपस्थित नहीं है । यद्यपि सर्प को पहले कभी अवश्य देखा होगा, किन्तु अध्यास के समय वह हमारी इन्द्रियों के सम्पर्क में नहीं होता है । केवल ससार के रूप में सर्प का अस्तित्व हमारे मन में माना जा सकता है । हमारी नेत्र-इन्द्रिय के सम्पर्क में तो रस्सी ही आती है जो वहाँ प्रस्तुत होती है, किन्तु हमारी चेतना में सर्प की प्रतीति होती है । दूसरे शब्दों में कह सकते हैं कि रज्जु पर सर्प आरोपित है । शंकर के अनुसार अध्यास एक ऐसा तथ्य है, जिसे हम अस्वीकार नहीं कर सकते । यह अध्यास केवल भ्रामक प्रतीतियों में ही नहीं होता वरन् आत्मा एवं अनात्मा के मिथ्या तादात्म्य में भी देखा जाता है । इस प्रकार का अध्यास हमारे समस्त सासारिक अनुभवों का एक अंग है । शंकर ने पहले प्रकार के अध्यास से इस अध्यास को अधिक महत्वपूर्ण समझा है । इसी अध्यास की समस्या को लेकर उन्होंने ब्रह्मसूत्र पर अपना भाष्य प्रारम्भ किया है, इसी से उसकी महत्ता सिद्ध हो जाती है ।

आचार्य शंकर लिखते हैं कि इस बात को सिद्ध करने के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं कि यद्यपि युष्मद् (तुम्हें) और अस्मद् (मैं) प्रत्यय-विषय और विषयी रूप होने से अन्धकार और प्रकाश की भाँति विरुद्ध स्वभाव वाले हैं, तथापि ऐसा कोई व्यक्ति नहीं है जो भ्रम से इन दोनों को एक समझता

हा ।¹ शकर के अनुसार शरीर, इन्द्रियाँ और मन आत्मा नहीं हो सकते क्योंकि ये वस्तुएँ उसी प्रकार ज्ञान के विषय हैं, जिस प्रकार कोई वृक्ष, मेज या कुसी हो। हमारी आत्मा इन सबकी ज्ञाता है ।² फिर भी क्या कोई ऐसा व्यक्ति है जो शरीर, इन्द्रियाँ और मन को आत्मरूप न समझता हो ? जब कोई व्यक्ति कहता है कि मैं मोटा हूँ, दुबला हूँ, गोरा हूँ, आदि-आदि तो वह अपने शरीर के धर्म आत्मा पर आरोपित करता है । जब वह कहता है कि मैं बहरा हूँ, मैं अन्धा हूँ, तो वह इन्द्रियों के धर्म अपनी आत्मा पर आरोपित करता है । इसी प्रकार जब वह अपने को इच्छा, अभिप्राय, सन्देह या निश्चय का विषय कहता है तो वह अपनी आत्मा पर अपने अह को आरोपित करता है । इसके विपरीत वह अपनी अन्तरात्मा को अन्तःकरण और इन्द्रियों आदि पर आरोपित करता है । इस प्रकार भ्रान्त प्रत्यक्ष के रूप में प्रतीत होने वाला यह अनादि और अनन्त अध्यास चला करता है । यही अध्यासकर्ता और भोक्ता रूप में प्रतीत होने वाले जीवों का कारण है। सभी लोग इसका अनुभव करते हैं । शकर के अनुसार इस अध्यास को ही ज्ञानी अविद्या कहते हैं ।³ ब्रह्मज्ञान द्वारा इस अध्यास या अविद्या का नाश करना ही उपनिषदों का लक्ष्य है ।⁴ इस प्रकार शकर स्पष्ट कर देते हैं कि अनादि अविद्या का अस्तित्व उन्हीं लोगों के लिए है जो अज्ञानी हैं, जिन्हें आत्म-साक्षात्कार हो चुका है, उनके लिए इनका कोई अस्तित्व नहीं है । ब्रह्म में इसका अस्तित्व संभव ही नहीं है । अतः शकर के अनुसार जीव ही अविद्या का आश्रय है ।

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, उपोद्घात

2 उपदेश सहस्री I, 34-35

3 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । । ॥ श्रीबो के अंग्रेजी अनुवाद के आधार पर॥

4 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । । ॥ आस्यानर्थहेतो आरभ्यन्ते॥

शकराचार्य, अध्यास या अविद्या को एक तथ्य मानते हैं । यह केवल कल्पना नहीं है । अतः इसके लिए किसी प्रमाण की भी आवश्यकता नहीं है । फिर भी शकर तर्क में इतना विश्वास करते हैं कि उन्होंने आत्मा पर अनात्मा के अध्यारोपण पर सभी सम्भाव्य प्रश्न उठाये हैं और उनके उत्तर दिये हैं । वे प्रश्न करते हैं कि प्रत्यगात्मा इन्द्रियादि का अविषय होने के कारण अन्तःकरण आदि के अध्यास का विषय कैसे हो सकता है ? इस विषय में मुख्यतः दो कठिनाइयाँ हैं । एक तो, आत्मा ज्ञान का विषय नहीं है, दूसरे, कोई वस्तु उसी पर आरोपित की जा सकती है, जो हमारी इन्द्रियों के सम्पर्क में आती है । प्रथम कठिनाई के सम्बन्ध में शकर का कहना है कि आत्मा बिल्कुल अविषय नहीं है क्योंकि व्यक्ति के अहं की चेतना में विषय के रूप में इसकी प्रतीति होती है । सभी लोगों में आत्मा अपने को व्यक्त कर रही है । सभी जीवधारियों को इसका साक्षात् अनुभव होता है । दूसरी कठिनाई के प्रति शकर कहते हैं कि ऐसा कोई नियम नहीं है कि वस्तु जिस पर कोई दूसरी वस्तु आरोपित होती है, हमारी इन्द्रियों का विषय हो ही । जैसे - आकाश, इन्द्रियों के प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, फिर भी बाल-वृद्धि के लोग उस पर नील-वर्ण, आरोपित करते हैं ।¹

वस्तुतः, किसी निर्बल तर्क के आधार पर नहीं वरन् सामान्य अनुभव की सुदृढ़ भूमि पर उन्होंने अपना सिद्धान्त स्थापित किया है । उनका मत है कि - अध्यास एक ऐसा तथ्य है जिसे हर व्यक्ति अपने प्रत्येक क्षण के अनुभव

सं समर्थित करता है । उन्होंने यह नहीं बताया कि यह कब और कैसे होता है । अध्यास, सचमुच एक त्रुटि है और त्रुटि, बुद्धिगम्य न होने के कारण उसकी तर्क्य व्याख्या नहीं हो सकती है । केवल यही कहा जा सकता है कि अविद्या या अज्ञान के कारण अध्यास उत्पन्न होता है, किन्तु अविद्या स्वयं अव्याख्येय है । अविद्या के द्वारा हम इसकी व्याख्या नहीं कर सकते क्यों कि विद्या और अविद्या व्याघाती पद है । इसी कारण ब्रह्म भी अविद्या का आश्रय या कारण नहीं कहा जा सकता है ।

ब्रह्म पर अविद्या को आरोपित करने का अर्थ, होगा उसके सच्चिदानन्द स्वरूप का विरोध या व्याघात करना । यदि हम यह कहते हैं कि अविद्या ही अविद्या का कारण है तो इसमें अनवस्था दोष आ जाता है । अतः इनमें से प्रत्येक प्रकार से अविद्या की व्याख्या नहीं हो सकती । यह भी नहीं कहा जा सकता कि अविद्या की उत्पत्ति जीवों में होती है । इसका कारण है कि एक तो हम जीवों की ही अविद्या का कारण या आश्रय खोजने निकले हैं और दूसरे, जीवों से अविद्या की उत्पत्ति बताना कदापि तर्क सगत नहीं है । जीव का हम तब तक जीव कह ही नहीं सकते जब तक कि उसके साथ अविद्या का सम्पर्क न हो । सही अर्थ में न तो जीवों को ही अविद्या का कारण माना जा सकता है और न हम अविद्या को जीवों का कारण बता सकते हैं । अतः यह कह सकते हैं कि शकर अव्याख्येय अविद्या की व्याख्या के चक्कर में नहीं पड़ते हैं । फिर भी अविद्या के तथ्य को तो स्वीकार करना ही पड़ेगा क्योंकि इसके बिना अध्यास

की व्याख्या नहीं की जा सकती । यदि अविद्या को मानना ही है तो इसे केवल अनादि मानना पड़ेगा । यद्यपि अविद्या अपने में बुद्धि गम्य नहीं प्रतीत होती, किन्तु इसकी मान्यता हमारी तर्कबुद्धि की एक बड़ी आवश्यकता को पूरा करती है ।

अध्याय - 6

अशुभ की समस्या

अध्याय - 6

अशुभ की समस्या

1. अशुभ का अर्थ -

हम अपने दैनिक जीवन में प्रायः 'अशुभ' शब्द का प्रयोग करते हैं और यह मानते हैं कि इस शब्द के अर्थ से भली भाँति अवगत हैं, किन्तु वास्तव में दार्शनिक दृष्टि से इसका कोई निश्चित तथा सर्वमान्य अर्थ बताना कठिन है। इसका कारण यह है कि विभिन्न दार्शनिकों ने भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से 'अशुभ' के अर्थ की विवेचना की है। परन्तु अशुभ के अर्थ के विषय में इस दार्शनिक कठिनाई के होते हुए भी हम यह कह सकते हैं कि सामान्यतः अशुभ वह है जो प्राणी अथवा प्राणियों के लिए दुःखद अहितकर या अमंगलमय है। इस अर्थ में 'अशुभ' को 'बुराई' का पर्यायवाची शब्द माना जा सकता है। स्पष्ट है कि इस विशेष अर्थ में 'अशुभ' केवल विशेषण ही नहीं, अपितु भाववाचक सज्ञा भी है। मनुष्य द्वारा जानबूझकर किए गए दुराचरण और किसी प्राणी को होने वाले ऐसे दुःख अथवा कष्ट को सामान्यतः 'अशुभ' या 'बुराई' कहा जाता है जो न्यायोचित नहीं है, अर्थात् जिसका वह अधिकारी नहीं है। यह दुःख शारीरिक भी हो सकता है और मानसिक भी। इस दुःख का स्रोत या कारण चाहे कुछ भी हो, इसे 'बुराई' या 'अशुभ' ही माना जाएगा। इस प्रकार अशुभ मनुष्य का दुराचार तथा प्राकृतिक या मानवीय कारणों से उत्पन्न वह शारीरिक अथवा मानसिक दुःख है जिसका कोई प्राणी अनुभव करता है और जिसके लिए वह स्वयं उत्तरदायी नहीं है।

यह सर्वविदित तथ्य है कि शारीरिक पीडा अथवा मानसिक दुख के रूप में अशुभ ससार में सदैव व्याप्त है । इस विश्व में ऐसा कोई भी प्राणी नहीं है जो कभी न कभी कम या अधिक मात्रा में दुख का अनुभव न करता हो। सभी पशु-पक्षी तथा मनुष्य आधी, तूफान, बाढ़, भूकम्प, सूखा, अकाल, महामारी आदि प्राकृतिक विपदाओं और अनेक प्रकार के शारीरिक या मानसिक रोगों एवं अपने प्रियजनों की असामयिक मृत्यु के कारण प्राप्त होने वाले दुख के रूप में निरन्तर अशुभ का अनुभव करते हैं । इस दृष्टि से विश्व में अशुभ की व्यापक उपस्थिति यथार्थ कटु सत्य है, जिसकी कोई भी विचारशील व्यक्ति उपेक्षा नहीं कर सकता । इस प्रकार हम कह सकते हैं कि अशुभ कोई रहस्यमयी वस्तु न होकर मानवीय दुराचरण और शारीरिक या मानसिक दुख के रूप में समस्त प्राणियों के साक्षात् अनुभव का विषय है ।

2 अशुभ भारतीय दार्शनिकों के विचार -

प्रायः समस्त भारतीय दार्शनिक {चार्वाक को छोड़कर} अशुभ को एक गम्भीर समस्या स्वीकार करते हैं तथा उससे मुक्ति पाना जीवन का चरम लक्ष्य मानते हैं । दुख या क्लेश के नाना रूप अथवा जिनके परिणाम स्वरूप इनकी प्राप्ति होती है, सभी अशुभ हैं । यदि हम चार्वाक दर्शन पर दृष्टिपात न करें तो यह आसानी से कह सकते हैं कि - "प्रत्येक दर्शन चाहे वह श्रुति - सम्मत हो अथवा श्रुति-विरोधी, जीवन को अन्धकारमय बनाने वाले दुखों {अशुभों} को देखकर उत्पन्न हुए आध्यात्मिक असन्तोष के कारण ही दार्शनिक - चिन्तन में प्रवृत्त हुआ

है ।"¹ कष्ट और पीडा, व्याधि तथा मृत्यु रूप में अशुभ को ही देखकर राजकुमार गौतम भिक्षु बन गये और उन्होंने एक महान बौद्ध दर्शन की नींव रखी । बुद्ध ने दुख को चार आर्य सत्त्यों में से एक बताया । सांख्य - कारिका में भी तीन प्रकार के दुखों के अनुभव को ही दुख का कारण जानने की इच्छा का स्रोत माना गया है ।²

वास्तव में, भारतीय दार्शनिकों के अनुसार अशुभ की समस्या एक शाश्वत समस्या है और उसका समाधान हमारे जीवन की एक महत्वपूर्ण आवश्यकता है । इन चिन्तकों के अनुसार विश्व अपने जिस रूप में है, वैसा रहते हुए अशुभ से कभी छुटकारा नहीं पा सकता है ।³ अतएव मोक्ष प्राप्त करना अथवा ससार के समस्त दुखों से छुटकारा पाना प्रायः सभी विद्वानों के द्वारा एक मत से मानव-जीवन का चरमलक्ष्य माना गया है । यद्यपि इस अवस्था को विभिन्न दार्शनिकों ने भिन्न - भिन्न नाम से अवश्य पुकारा है, किन्तु जहाँ तक दुख तथा अशुभों से छुटकारा पाने का प्रश्न है, वे सभी एक मत हैं । जिस प्रकार सभी लोग एक मत से इस तथ्य को स्वीकार करते हैं कि ससार में अशुभ विद्यमान है, उसी प्रकार वे सब यह भी मानते हैं कि मोक्ष प्राप्त होने पर सभी दुखों का अन्त हो जाता है ।

1 चटर्जी एण्ड दत्त एन इंट्रोडक्शन टू इण्डियन फिलासफी, पृ० - 13

2 सांख्यकारिका (दुखत्रयाभिघातात् जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ)

3 डॉ० आत्रेय, फिलासफिकल क्वार्टरली, अक्टूबर 1932, पृ० - 245

समस्त भारतीय दार्शनिक इस बात पर भी सहमत है कि अशुभ से मुक्ति पाने के लिए अशुभ का कारण जानना भी आवश्यक है और लगभग सभी दार्शनिकों ने अविद्या को बन्धन का कारण स्वीकार किया है तथा बन्धन को ही अशुभ का कारण माना है । अतएव सभी विचारक किसी न किसी प्रकार के ज्ञान को ही मनुष्य के लिए दुखों से मुक्ति पाने का साधन मानते हैं ।

यद्यपि, इसमें सन्देह नहीं कि विभिन्न दार्शनिकों ने अशुभ उत्पन्न करने वाली इस अविद्या का वर्णन भिन्न-भिन्न प्रकार से किया है किन्तु इस बात में सभी सहमत हैं कि अविद्या के कारण ही लोग बन्धन में हैं और दुख भोगत हैं । आचार्य शंकर इस बात पर सबसे अधिक बल देते हैं कि अशुभ की उत्पत्ति अविद्या के कारण होती है ।

3 अशुभ पाश्चात्य मत -

प्राचीन यूनानी दार्शनिकों के मतानुसार - "मनुष्य के विचार एवं उसकी पहुँच के बाहर की इच्छाएँ ही अशुभ का मूलकारण प्रतीत होती हैं ।"¹ इसका अर्थ या तो यह हो सकता है कि मनुष्य के विचार और उसकी इच्छाएँ स्वयं ही अनपेक्षित हैं या कहीं कुछ ऐसे प्राणी हैं जो मनुष्य के लिए अशुभ की रचना किए करते हैं । वे यह नहीं देख सकते कि मनुष्य अपने उत्थान के लिए प्रयत्न करे । इसलिए मनुष्य जब अपने उत्थान के लिए प्रयत्न करता है तो वे

प्राणी ईष्यावश मनुष्य के लिए अशुभ भेजा करते हैं । अशुभ के विषय में इस प्रकार की परिकल्पना, जिसकी दो में से किसी प्रकार की व्याख्या की जाय बहुत ही सरल एवं अपरिपक्व प्रतीत होती है । यह धारणा अनुचित प्रतीत होती है कि धार्मिक, नैतिक और सौन्दर्यात्मक आदर्शों की प्राप्ति के लिए सोचना या उनके लिए उचित प्रयत्न करना स्वयं अशुभ है या उनसे अशुभ की उत्पत्ति होती है। वस्तुतः यह धारणा हमारे अन्तर्तम की आवाज के प्रतिकूल है । इससे हमारी नैतिक भावना को हानि पहुँचती है, किन्तु यूनानी विचारक अशुभ का कारण मनुष्य के अशुभ विचार या अशुभ इच्छाएँ न मानकर स्वयं विचारों और इच्छाओं को ही अशुभ मानते हैं । यदि विचार करना या इच्छा करना स्वयं अशुभ है तो यह निष्कर्ष निकलेगा कि मनुष्य के बजाय निम्न कोटि का प्राणी होना ही अच्छा है । परन्तु ऐसा मानना मिल द्वारा किए गये सभी प्राणियों के इस मूल्यांकन के विरुद्ध होगा कि- "सन्तुष्ट सूकर होने की अपेक्षा असन्तुष्ट मनुष्य होना अच्छा है, एक सन्तुष्ट मूख होने की अपेक्षा असन्तुष्ट सुकरात होना अच्छा है ।"¹ अशुभ की दूसरी व्याख्या यह की गई है कि मनुष्य की अपेक्षा किन्हीं श्रेष्ठ प्राणियों द्वारा अशुभ मनुष्य के लिए भेजे जाते हैं । ठीक ऐसा ही विचार पारसी धर्मानुयायियों का भी है, उनके अनुसार अर्हमान (देवता) ही समस्त अशुभ का जन्मदाता है ।

प्लेटो, समस्त नैतिक सत्ता को अपने सत् प्रत्यय-ससार की छायामान मानता है । उसने पुद्गल को तर्कबुद्धि की पूर्णता प्राप्त करने में बाधक तथा विश्व

में अप्रणता, त्रुटि और अशुभ का कारण माना है ।¹ प्लाटिनस, प्लेटो के भी आगे बढ़ जाता है । "वह पुद्गल को ही अशुभ मानता है । इस विश्व में सारे अशुभ उसी से उत्पन्न होते हैं । आत्मा में अशुभ का प्रवेश शरीर से ही होता है ।"² पुद्गल से हमारा सम्बन्ध होने के कारण ही हमारे सारे अशुभ उत्पन्न हुए हैं । अशुभ मुख्य रूप से पुद्गल में ही है । अतः आत्मा की दुर्बलता और उसके अशुभों का कारण पुद्गल ही है । दुर्बलता और दुर्गुण से पहले अशुभ विद्यमान रहता है, वही मूल अशुभ है ।³

अशुभ सम्बन्धी इन विचारों की तुलना शाकर धर्म-दर्शन से भी की जा सकती है । परमतत्त्व पूर्णतः शुद्ध है, मनुष्य की आत्मा भी तत्त्वतः शुद्ध है और यह विश्व परमतत्त्व की छाया या प्रतीति मात्र है - ये कथन शाकर की विचारधारा के अनुरूप ही हैं । जहाँ तक अशुभ का प्रश्न है, हम यह अस्वीकार नहीं कर सकते कि आत्मा को तत्त्वतः शुद्ध मान लेने पर पुद्गल के साथ आत्मा का ससंग होने पर ही अशुभ की उत्पत्ति होगी । यही अशुभ उन अनेक अशुभों का मूलकरण है जो इस विश्व में तथा हमारे जीवन में देखने में आते हैं । यह एक अनुभूत तथ्य है कि हम अपने शरीर से तादात्म्यभाव रखते हैं । इसी तादात्म्य के कारण हम एक ओर ' मैं ' और ' मेरे ' तथा दूसरी ओर ' तुम ' और ' तेरे '

1 दि नेचर ऑफ़ ईविल, पृ0 - 14

2 दि नेचर ऑफ़ ईविल, पृ0 - 24

3 दि नेचर ऑफ़ ईविल पृ0 - 25

का भेद करते हैं । यही भेद हमसे अनेक लोगों को अन्याय और निर्दयतापूर्ण काये करने को बाध्य करता है । हम ऐसे काये केवल व्यक्तियों के बीच ही नहीं करते, वरन् सामाजिक, जातीय और राष्ट्रीय स्तर पर भी किया करते हैं । यदि शरीर के साथ आत्मा का तादात्म्य स्थापित होने के कारण ये अनेक विभाजक दीवारें न बनी होती तो यह ससार कितना अच्छा होता । आत्मा के साथ शरीर का बधन ही सभी सुख-दुखों का हेतु है । यही तथ्य शकर भी स्वीकार करते हैं । वे उपनिषदों के इस मत से पूर्ण सहमत हैं कि जो शरीर से छुटकारा पा जाता है उसे सुख-दुखों से भी मुक्ति मिल जाती है ।¹

मानववादियों और अर्थक्रियावादियों के अनुसार इस ससार में अशुभ अन्य वस्तुओं की तरह यथाथे है । वे समझते हैं कि अशुभ एक वास्तविक क्रियाशील तत्त्व है । वह उन शक्तियों के विरोध में सक्रिय है जो उसे मिटाने के लिए तत्पर हैं । वे इस बात से सन्तुष्ट हैं कि एक ससीम ईश्वर मनुष्य की बुद्धि और शक्ति की सहायता से शैतान की शक्तियों के विरोध में संघर्ष कर रहा है ।² उनके अनुसार यदि ईश्वर और मनुष्य मिलकर प्रयत्न करते हैं तो वे ससार से अशुभ को मिटाने में सफल हो जायेंगे और इस प्रकार विश्व को सुधारने में सफल होंगे । उनके अनुसार हमारा कर्तव्य यह पूछना नहीं है कि "अशुभ का अस्तित्व क्यों है ?" बल्कि यह देखना है कि "हम उसे कम कैसे कर सकते हैं ?"

1 शकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र, । । 4

2 दि फिलसॉफिकल क्वार्टरली, अक्टूबर 1932, पृष्ठ 0 - 244

ब्रैडले के अनुसार अशुभ भी अन्य ससीम वस्तुओं की भांति आभास-जगत् के अन्तर्गत ही है । किन्तु इसका अर्थ यह कदापि नहीं है कि उसका कोई महत्व नहीं है । हमारे ससीम अनुभव के जगत् में अशुभ को अन्य वस्तुओं की भांति ही सत्य मानना चाहिए । ब्रैडले के अनुसार अशुभ तीन वर्गों में विभाजित हो सकते हैं - §1§ पीडा जैसे अशुभ, §2§ लक्ष्य प्राप्त करने में असफल होने जैसे अशुभ, और §3§ अनैतिकता की कोटि में आने वाले अशुभ ।¹

दुख के विषय में ब्रैडले का मत है कि ससार में दुख की अपेक्षा सुख की मात्रा अधिक है । ब्रैडले इस ससार में दुख की अपेक्षा सुख की अधिकता के आधार पर ही निरपेक्ष में सुख की अत्यधिक मात्रा सिद्ध करता है । उसके अनुसार निरपेक्ष में दुख रूपी अशुभ का निराकरण या विनाश नहीं होता वरन् वह निरपेक्ष में विलीन हो जाता है या कुठित हो जाता है । ब्रैडले इस सम्बन्ध में कुछ नहीं कहता कि यह दुख रूपी अशुभ ससार में क्यों है ? उसके अनुसार "दुख का वास्तविक अस्तित्व है" और "किसी न किसी प्रकार वह स्वयं निरपेक्ष से सलग्न है या उसके अन्तर्गत वर्तमान है ।"²

ब्रैडले का विश्वास है कि दुरुपयोग, असफलता और भ्रम के रूप में अशुभ एकागी लक्ष्यों के हमारे गलत चयन के कारण होते हैं । वे कहते हैं कि निरपेक्ष की दृष्टि से इस प्रकार के अशुभ कदाचित् अशुभ होते ही नहीं,

1 एपीयरेस एण्ड रियल्टी, पृष्ठ - 174

2 एपीयरेस एण्ड रियल्टी, पृष्ठ - 175-176

क्याकि एकागी लक्ष्य की प्राप्ति मे हमारी असफलता किसी अन्य बड़े उद्देश्य की पूर्ति करने वाली हो सकती है । उसके शब्दों मे "जिन उद्देश्यों की प्राप्ति मे हम असफल रहते हैं, उनका चयन हमारे द्वारा ही किया जाता है और यह चयन लगभग गलत ही होता है । जिस सीमित रूप मे हम उन्हें लेते हैं, वे एकागी होते हैं और यदि उन्हें बड़े उद्देश्यों के परिप्रेक्ष्य मे देखा जाय तो वे हमारी असफलता नहीं प्रतीत होते हैं । नि सन्देह मेरा अभिप्राय यह नहीं कि प्रत्येक सीम लक्ष्य अपनी पूर्णता प्राप्त कर लेता है । मेरा अभिप्राय यह है कि एक ऐसे वृहत्तर प्रत्यय मे खोकर वह एक तत्व बन जाता है जो कि अस्तित्व के साथ तादात्म्य रखता है । यहाँ तक कि हमारी एकागिता, हमारा आग्रह और हमारी निराशा किसी न किसी प्रकार सामञ्जस्य के अन्तर्गत आते हैं और उसको पूर्ण बनने मे सहायक सिद्ध होते हैं । प्रत्यय और अस्तित्व के दोनों पक्ष एक ऐसी विशाल परिपूर्णता मे संयुक्त हो जाते हैं, जिससे अशुभ और लक्ष्य सभी विलुप्त हो जाते हैं ।"¹

नैतिक अशुभ अथवा अनैतिकता के विषय मे ब्रैडले का विचार है कि नैतिकता मे व्यक्ति और उसके लक्ष्य अर्थात् निम्न स्व और उच्च स्व के बीच की विसंगति या विरोध ही निहित नहीं रहता वरन् व्यक्ति मे संघर्ष की भावना भी विद्यमान रहती है । इस सम्बन्ध मे वे स्वयं कहते हैं कि हम व्यक्ति मे

एक प्रत्यय पात है, एक लक्ष्य साकार होना चाहता है और दूसरी ओर उस व्यक्ति का अस्तित्व भी है । यह अस्तित्व केवल सवादित में ही असफल नहीं रहता है, बल्कि उल्टे सघर्ष भी करता है और एक टकराव की अनुभूति होती है । हम अपने अन्दर शुभ और अशुभ इच्छाओं का सघर्ष अनुभव करते हैं और अशुभ का यथार्थ अस्तित्व देखते हैं ।" वे आगे कहते हैं "नैतिक अशुभ का अस्तित्व केवल नैतिक अनुभव में ही प्रतीत होता है और यह अनुभव अपने सार रूप में विसंगतियों से पूर्ण है । नैतिकता अनजाने में ही अशुभ के दमन के साथ पूर्णरूप से अनैतिक होने की इच्छा करती है । वह इस लक्ष्य के पीछे जख्म हटेगी । किन्तु इस प्रकार वह बिना जाने ही अशुभ के अस्तित्व और उसके स्थिर बने रहने की इच्छा करने लगती है । अशुभ को जन्म देने वाली नैतिकता अशुभ में स्वयं अपने को मिटाना चाहती है । वह निश्चय ही प्रयत्नपूर्वक अनैतिक क्षेत्र में प्रवेश पाना चाहती है ।"¹ ब्रैडले की यह कल्पना उन्हें यह सोचने के लिए बाध्य करती है कि नैतिक अशुभ से नैतिक शुभ की प्राप्ति होती है, इसलिए वह अशुभ भी एक प्रकार से शुभ ही है ।

इस प्रकार, असफलता के अशुभ की भाँति ही नैतिक अशुभ के विषय में भी ब्रैडले अपने तर्क द्वारा यही दिखलाने का प्रयत्न करता है कि अशुभ का अस्तित्व केवल सीमा प्रणियों के लिए ही है और यह किसी रहस्यात्मक

अज्ञात विधि से येन-केन प्रकारेण अनशुभ में परिणत हो जाता है । किन्तु दुःख रूपी अशुभ के विषय में ब्रैडले की मान्यता इसके विपरीत प्रतीत होती है क्योंकि वह कहता है कि निरपेक्ष में दुःख की मात्रा कितनी ही अधिक क्यों न हो किन्तु सुख की अपेक्षा वह बहुत कम रहता है । सुख की मात्रा हर हालत में अधिक रहती है ।¹

ब्रैडले के उपर्युक्त विचारों से स्पष्ट है कि वस्तुओं के प्रति हमारी अपूर्ण एवं गलत दृष्टि तथा सीमितता ही सारे अशुभ का कारण है । यह दृष्टिकोण ससार में अशुभ के अस्तित्व को अस्वीकार नहीं करता है । जब तक हमारी दृष्टि सीमा, अपूर्ण और त्रुटिपूर्ण है तब तक अशुभ का अस्तित्व भी कायम रहेगा । यह कहना कि ब्रैडले के दर्शन में अशुभ को केवल आभास माना गया है, इसलिए उसकी यथार्थता नहीं है - ब्रैडले के सही मन्तव्य की अवहेलना करना है । ब्रैडले के अनुसार अशुभ एक आभास अवश्य है किन्तु ससार के अन्य तथ्य और वस्तुएँ भी तो आभास ही हैं । एक सामान्य व्यक्ति दोनों को ही सत्य मान सकता है । ब्रैडले को इस पर कोई आपत्ति न होगी । किन्तु जो विचारशील व्यक्ति वास्तविक सत्य और प्रतीत होने वाले सत्य में भेद समझ सकता है, उसे ब्रैडले बतलाएगा कि ससार की सभी वस्तुएँ और उनके साथ अशुभ सत् कहलाने योग्य नहीं हैं । उनमें से कुछ भी सत् की कसौटी पर खरा नहीं उतरता है । अशुभ के सम्बन्ध

मे विचार करने का जहाँ तक व्यावहारिक प्रश्न है, ब्रैडले इसे उतना ही सत्य मानता है, जितना विश्व के पदार्थों की सत्यता में विश्वास रखने वाला कोई भी व्यक्ति उसे सत्य मानेगा ।

फिर भी, यह कहना बिल्कुल असंगत नहीं है कि ब्रैडले अन्य वस्तुओं की भाँति अशुभ की भी उत्पत्ति का समुचित कारण बताने में असफल रहा है । पूर्णतः निरपेक्ष साकल्य में अशुभ, त्रुटि या ससीमता जैसे आशिक आभास कैसे उत्पन्न हो जाते हैं ? इस प्रश्न का कोई सन्तोष जनक उत्तर नहीं दिया गया है ।¹ ब्रैडले ने इस ससार में प्रतीत होने वाले अशुभों का कारण हमारी अपूर्ण और दोषपूर्ण दृष्टि मानी है और इस प्रकार की दृष्टि हमारे ससीम होने के कारण उत्पन्न होती है । किन्तु ब्रैडले ने इस प्रश्न के प्रति पूर्ण न्याय नहीं किया, कि इस ससीमता की उत्पत्ति कैसे हुई ? यही उसके दर्शन की सबसे बड़ी दुर्बलता है ।

4 अशुभ आचार्य शकर का मत -

॥क॥ अशुभ एक यथार्थ तथ्य -

अन्य भारतीय दार्शनिकों की भाँति आचार्य शकर भी अशुभ को एक दृढ इन्द्रियानुभाविक तथ्य स्वीकार करते हैं । शकर ने केवल शारीरिक या

1. फिलासफिकल क्वार्टर्ली, अक्टूबर 1932, पृ0 - 243-44

मानसिक दुख के रूप में ही अशुभ को नहीं माना है, वरन् वे अनैतिक विचार तथा कार्यों को भी अशुभ मानकर इस विश्व में अशुभ की सत्ता व्यापक रूप से स्वीकार करते हैं । वस्तुतः उन्हें यह ससार नाना प्रकार के शारीरिक, मानसिक तथा नैतिक अशुभों से परिपूर्ण दिखायी पड़ता है । जन्म तथा जरा, मृत्यु और व्याधि¹, राग और द्वेष, भय एवं चिन्ता आदि अनेक प्रकार के अशुभ ससार में विद्यमान हैं, जिन्हें शंकर के मतानुसार हम सभी अनुभव करते रहते हैं ।²

पाश्चात्य दर्शन में जिसे नैतिक अशुभ की संज्ञा दी जाती है, उसे भारतीय दर्शन वाङ्मय में पाप, अधर्म या अनर्थ³ कहा जाता है । जब शंकर ससार के पदार्थों के विषय में सतत चिन्तन को हमारे सभी अनर्थों का कारण बताते हैं तो उनकी दृष्टि के सामने मुख्यतः नैतिक अशुभ ही उठते हैं । उन्हें पूर्ण विश्वास है कि सासारिक पदार्थों के विषय में बार-बार सोचते रहने से मन में उनके पाने की इच्छा उत्पन्न हो जाती है और यह इच्छा ही उस व्यक्ति को पाप करने के लिए प्रबल प्रेरक सिद्ध होती है । अतः अशुभ से शंकर का तात्पर्य केवल शारीरिक पीड़ा या मानसिक दुःख ही नहीं है वरन् वे नैतिक अशुभ भी हैं जो शारीरिक एवं मानसिक कष्टों से भी अधिक भयंकर अशुभ कहे जा सकते हैं ।

1 शांकर भाष्य कठोपनिषद्, 2 5

2 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । 3 2

3 शांकर भाष्य गीता 2 63

शकर के अनुसार नैतिक अशुभ ही मनुष्य के इस जीवन में और आगे आने वाले सभी जीवनो में उसके कष्ट तथा दुखादि का कारण है । यही अशुभ व्यक्ति को जीवन के निम्न स्तर पर ले जाता है और जीवन के चरमलक्ष्य की प्राप्ति में बाधक सिद्ध होता है ।¹

(ख) शकर पूर्ण आशावादी है -

आचार्य शकर ससार में अनेक प्रकार के अशुभ मानते हैं, किन्तु इसी कारण हम उन्हें निराशावादी नहीं कह सकते । वे केवल अशुभ को ही नहीं मानते वरन् विश्व में तथा हमारे जीवन में शुभ की सत्ता को भी स्वीकार करते हैं । उन्होंने एक ओर जगत् में उपस्थित दुखों तथा अशुभों की निन्दा की है तो दूसरी ओर नैतिक शुभ के मूल्यों की प्रशंसा भी की है । उन्हें ससार में सुख-शान्ति जैसे मूल्य भी दृष्टिगत होते हैं । उनके अनुसार सुख तथा आनन्द भी वैसे ही अनुभव गम्य तथ्य हैं जैसे दुख और दर्द माने जाते हैं । यद्यपि वे सासारिक सुख एवं समृद्धि को जीवन का श्रेष्ठतम लक्ष्य मानने को तैयार नहीं हैं, किन्तु इसका तात्पर्य उनकी उपस्थिति ही अस्वीकार करना नहीं है । निराशावादी वही कहलाता है जो जीवन और जगत् को दुखों से परिपूर्ण मानता है और उनसे छुटकारा पाना उसे संभव नहीं दिखाई देता है । शकर इस विचार का किंचित् समर्थन नहीं करते हैं । वे तो इसके विपरीत एक बहुत बड़े आशावादी हैं क्योंकि

वे इस जीवन में ही परम आनन्द प्राप्त कर लेना मनुष्य के लिए संभव मानते हैं और उसके लिए प्रयत्न करने का महत्व भी स्वीकार करते हैं । उन्होंने जीवन और जगत की अपूर्णता या दुःख इसलिए बढ़ा-चढ़ा कर बताए हैं कि जिससे हम इस ओर से परागमुख होकर जीवन के श्रेष्ठतम लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए दृढतापूर्वक प्रयत्न करें । वे मानव-जीवन को आशावादी दृष्टि से देखते हैं । स्पष्ट है कि आचार्य शंकर केवल बुराइयों की ही शिकायत नहीं किया करते, वरन् उच्चतम शुभ प्राप्त करने के लिए वे सभी को प्रेरित करते हैं और उसका मार्ग भी बताते हैं । अतएव ऐसे महापुरुष को निराशावादी कदापि नहीं कहा जा सकता ।

॥५॥

अशुभ का कारण -

शंकराचार्य ने कहीं-कहीं पर अनुचित इच्छा, क्रोध, राग, आसक्ति, लोभ, स्वार्थ, अधर्म आदि को हमारे अशुभों का कारण स्वीकार किया है ।¹ उनके अनुसार हमारी अनुचित कामनाएँ ही हमारी सबसे बड़ी शत्रु हैं और उन्हीं से अशुभों का जन्म होता है ।² इसमें कुछ भी सन्देह नहीं कि विश्व के अनेक अशुभ इन्हीं के कारण उत्पन्न होते हैं । यह तो मानना ही पड़ेगा कि अशुभों को जन्म देने वाले ये कारण विद्यमान न होते तो यह ससार अब से कहीं अच्छा होता ।

1 शांकर भाष्य गीता, 9 21 और शांकर भाष्य बृहदारण्यक उपनिषद् 4,4 5

2 शांकर भाष्य गीता 3 37

फिर भी यह कहा जा सकता है कि हमारे सभी अशुभ इन्ही कारणों से उत्पन्न नहीं होते हैं । यह प्रश्न किया जा सकता है कि भूचाल, महामारी भीषण जलवृष्टि आदि का हमारी अनुचित कामनाओं से क्या सम्बन्ध है ? सत्य तो यही है कि इनमें कोई सम्बन्ध नहीं है, किन्तु शकर की भाँति कर्मवाद में अटूट निष्ठा रखने वाले व्यक्ति के लिए इसका उत्तर देना कठिन नहीं है । अन्य अशुभों की भाँति इन अशुभों की व्याख्या भी अशुभ इच्छाओं से उत्पन्न अशुभ कर्मों के द्वारा की जा सकती है । अशुभ की उत्पत्ति के विषय में दो ही विकल्प हो सकते हैं - या तो वे हमारे अर्जित किए हुए न होकर किसी अन्य कारण से आते हैं या फिर वे हमारे ही किए हुए पूर्व कर्मों के परिणाम हैं । इन विकल्पों में से एक को उचित ठहराने के लिए हमारी इन्द्रियानुभविक विधियाँ, निरीक्षण आदि से कोई सहायता नहीं मिल सकती है । हम केवल अपनी नैतिक चेतना का ही सहारा ले सकते हैं और उसके आधार पर हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सभी अशुभ हमारे ही पूर्व कर्मों के फल हैं ।

इस प्रकार शकर के अनुसार अन्य अशुभ (महामारी, भूचाल आदि) भी नैतिक अशुभ के अन्तर्गत आते हैं । हमारे सभी कष्ट और सभी दुःख चाहे जब और चाहे जैसे मिलते हों, हमारे ही अशुभ कर्मों के परिणाम हैं । न कोई देवता या दैत्य और न इन दोनों से भिन्न पुद्गल ही हमें कोई ऐसा फल दे सकता है, जिसे हमने स्वयं अर्जित न किया हो । नैतिकता की इतनी प्रबल अवधारणा पाश्चात्य दर्शन में भी कहीं उपलब्ध नहीं होती ।

अधिकांश पाश्चात्य दार्शनिक सकुचित दृष्टि तथा उससे उत्पन्न सकुचित स्वाथे को ही अशुभ का कारण मानते हैं । ब्रंडले ने भी स्वीकार किया है कि अशुभ का मूलकारण हमारी ससीम, अपूर्ण, और दोषपूर्ण, दृष्टि ही है । मेकन्जी के शब्दों में- " प्रत्येक व्यक्ति का नैतिक जीवन स्वतः एक विश्व है । यह विश्व वृहद् हो सकता है और सकुचित भी । इसके सकुचित होने पर द्वन्द्व की उत्पत्ति होती है । इसी के कारण हम व्यष्टि के शुभ को समष्टि के शुभ से भिन्न मान बैठते हैं ।"¹ वास्तव में, अपने शरीर और जिनको हम अपना समझते हैं उनके प्रति हमारी आसक्ति और दूसरों के प्रति उदासीनता या घृणा आदि के भाव हमारी सकुचित दृष्टि के कारण उत्पन्न हुआ करती है, क्योंकि हम इसका स्वयं अनुभव करते हैं । अपनी आत्मा के प्रति विस्तृत दृष्टिकोण अपनाना ही नैतिक दृष्टि से अच्छा बनना है । डॉ० टैगोर के शब्दों में- "शुभ जीवन यापन का अर्थ है सभी लोगों के जीवन में सम्मिलित होकर रहना । सुख केवल अपने लिए होता है किन्तु शुभ का सम्बन्ध मानव-मात्र के सर्वकालिक आनन्द से होता है । पूर्णतः शुभ जीवन यापन करने का अर्थ है - असीमता में अपने जीवन की अनुभूति प्राप्त करना ।"²

विचारकों के इस सामान्य अनुभव को स्वीकृत करते हुए ही आचार्य शंकर ने अपना सिद्धान्त निर्मित किया है और शरीर के साथ आत्मा का मिथ्या

1 ए मैनुअल ऑफ एथिक्स, पृ० - 419

2 डॉ० टैगोर, साधना पृ० - 56-57

तादात्म्य को सभी अशुभों का मूलकारण माना है ।¹ शकर के अनुसार यह अध्यास स्वाभाविक है और सभी जीवधारियों की प्रकृति में गहरी जड़ जमाए हुए है । फिर भी इसे सत् नहीं माना जा सकता क्योंकि शकर ने कहा है कि यह केवल ज्ञाता और ज्ञेय के बीच ज्ञान की एक प्रकार की गड़बड़ी के कारण उत्पन्न हो गया है । उनके अनुसार ज्ञाता कभी ज्ञेय नहीं हो सकता और न ज्ञेय कभी ज्ञाता हो सकता है । अतएव शरीर के साथ आत्मा के तादात्म्य को, और कुछ नहीं, केवल अज्ञान मानना पड़ेगा । इसी अज्ञान के कारण हम किसी के साथ राग तो किसी के साथ द्वेष करने लगते हैं । इसी संकुचित दृष्टि के कारण हम दूसरों के साथ अन्याय का व्यवहार करते हैं अथवा समाज विरोधी तथा मानवता-विरोधी काम करते हैं । इसके परिणामस्वरूप हम अपने अनैतिक कर्मों का फल भोगते हैं । अतएव स्पष्ट है कि आचार्य शकर को अज्ञान के अतिरिक्त अशुभों का कोई अन्य तर्क सगत कारण दिखायी नहीं देता है ।

शकर का मत है कि जब तक यह अज्ञान विद्यमान है अशुभ से आत्यन्तिक निवृत्ति की बात सोचना व्यर्थ है । यदि कोई व्यक्ति अपने वर्तमान जीवन में कोई अनैतिक कार्य बिल्कुल न करे तो भी उसे अपने पूर्व जीवन में किए हुए अगणित कर्मों का फल निश्चित रूप से भोगना होगा । उसके पूर्व जीवन के कार्य और जो कर्म उसे इस जीवन में करने पड़ते हैं, उसे निरन्तर बन्धन में

डाले रहेगे । बन्धन स्वयं एक बहुत बड़ी बुराई है । शकर के अनुसार कर्म चाहे भले किए जायँ अथवा बुरे, किन्तु केवल कर्मों के द्वारा कोई बन्धन से छूट नहीं सकता ।¹ इसका यह अर्थ, कदापि नहीं है कि शुभ कर्म किसी काम के नहीं है । इसके विपरीत वे लोक एवं परलोक में सुखी जीवन के लिए अपरिहार्य तो है ही, ज्ञान या अनुभव प्राप्त करने के लिए भी उनकी नितान्त आवश्यकता है । ज्ञान से ही उस अनादि अविद्या का अन्त हो सकता है, जो सभी प्रकार की अशुभों का मूलकारण है । केवल आवश्यक यह है कि ये कर्म अनासक्त भाव से किए जाएँ, केवल कर्तव्य समझकर किए जायँ और उनके फल की इच्छा कदापि न की जाय । अनासक्त भाव से किए गये कर्म हमारे मन तथा हृदय को सभी विकारों से रहित कर देगे और इस प्रकार ज्ञान का प्रकाश अवतरित होने के लिए भूमि तैयार हो जाएगी । ज्ञान हमें अविद्या के अन्धकार से मुक्त कर देगा । अविद्या दूर होने पर हमारे बन्धन टूट जाएगे और उसी के साथ अनादि कालिक सभी अशुभ विनष्ट हो जाएगे ।

अविद्या को अनादि कहने का यह अर्थ नहीं कि शकर उसे हमारे वास्तविक स्वरूप का अभिन्न अंग मानते हैं । यदि उन्होंने ऐसा माना होता तो भला वे आत्मा के वास्तविक ज्ञान के द्वारा उसके विनाश की बात कैसे करते ? उनके अनुसार अविद्या से छुटकारा पाने की बात निराधार कामना मात्र नहीं है,

1. शाकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र, प्रस्तावना

और न वह इस ससार से बहुत दूर और बहुत समय बाद पूरी होने वाली है । वे तो इसके विपरीत यही कहते हैं कि जो लोग इसकी शते पूरी कर लेंगे वे इसी ससार में और इसी जीवन में अविद्या से मुक्त हो जाएंगे । इस तथ्य का आधार न तो अनिश्चित अनुमान है और न श्रुति-वाक्यों में अन्ध-विश्वास ही है । यह तो असदिग्ध अनुभव का एक वास्तविक तथ्य है । उपनिषदों की भाँति शंकर के लिए यह एक तथ्यों का तथ्य तथा सभी सत्त्यों का एक परम सत्य है । वे जिस दृढविश्वास के साथ अपनी बात कहते हैं उसमें बिना किसी निश्चित और पर्याप्त आधार के सन्देह नहीं करना चाहिए । डॉ० टैगोर ने लिखा है कि बौद्धिक त्रुटि या अज्ञान का मूल तत्त्व क्षणिकत्व है क्योंकि पूर्णता से इसका मेल नहीं खाता है । वस्तुओं की समग्रता के द्वारा इसमें प्रत्येक क्षण सुधार होता रहता है और इस प्रकार उसमें परिवर्तन हुआ करता है ।¹ यदि ऐसा है तो इसमें क्या आश्चर्य कि जब हम सभी वस्तुओं से तादात्म्य या एकता का दृष्टिकोण स्थापित कर लेते हैं तो अज्ञान रूपी अशुभ पूर्णतः छूट जाता है ।

॥च॥ शंकर के अशुभ सम्बन्धी मत की समीक्षा -

अशुभ की उत्पत्ति का कारण अनादि अविद्या बताने का अर्थ है अशुभ को भी अनादि बताना । यदि अशुभ को जन्म देने वाली विद्या अनादि है तो अशुभ भी अनादि होगा ही । अविद्या स्वयं एक अशुभ है । अतएव, अविद्या

को अन्य अशुभों का कारण मानने पर अशुभ को ही अशुभ का अनादि कारण मान लिया जाता है । अतः यह कहा जा सकता है कि यह अशुभ की व्याख्या नहीं हुई । किसी वस्तु को अनादि कहने का अर्थ है उसके कारण को खोजने में असफलता या असमर्थता रही है । एक अशुभ की दूसरे अशुभ से व्याख्या करना अशुभ से अशुभ की व्याख्या करना है । पारिभाषिक शब्दावली में इसे चक्रक दोष कहा जाता है । इसलिए शकर का अशुभ सम्बन्धी मत, जो अनादि अविद्या रूपी अशुभ को ही सभी अशुभों का मूलकारण बताता है, सन्तोषजनक नहीं प्रतीत होता है । यह मत अशुभ की व्याख्या न करके उसे अनिर्वचनीय मान लेता है । स्पष्ट रूप से भले यह न प्रतीत होता हो किन्तु अनादि कहने का अर्थ अनिर्वचनीय कहना ही है ।

यह सत्य है कि शकर सभी अशुभों का कारण अविद्या को मानते हैं, जो कि स्वयं एक अशुभ है । उसे अनादि बताया गया है । किन्तु हमारे विचार से शकर के अशुभ सम्बन्धी मत का खण्डन करने के लिए यह तर्क पर्याप्त नहीं है । यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि अशुभ के अतिरिक्त अशुभ का कारण और क्या हो ही सकता है ? हम शुभ को अशुभ का कारण नहीं मान सकते क्योंकि इससे शुभ में आत्मा-व्याधात उपस्थित हो जाएगा । इससे हमारी तर्क बुद्धि को सन्तोष नहीं हो सकता है । इसके अतिरिक्त हम अशुभ की उत्पत्ति का कारण किसी तटस्थ वस्तु को भी नहीं मान सकते । शुभ - अशुभ से भिन्न किसी तटस्थ वस्तु को अशुभ का कारण मानने से कार्य-कारण का सिद्धान्त टूट

जाता है । तब तो यह कहना भी असंगत न होगा कि - कोई भी वस्तु किसी भी वस्तु से उत्पन्न हो सकती है । अतः स्पष्ट है कि ऐसी व्याख्या का कोई आधार नहीं है । ऐसी स्थिति में अशुभ की उत्पत्ति का कारण अशुभ मानना ही एकमात्र विकल्प रह जाता है । पारसी एवं यूनानी दार्शनिकों ने भी अशुभ का कारण कोई न कोई अशुभ ही स्वीकार किया है । वे ईश्वर से अशुभ की उत्पत्ति नहीं मानते हैं । ईश्वर तो अशुभ से पूर्णतः मुक्त है । अतः अविद्या रूपी अशुभ को अन्य अशुभों का कारण मानना शकर के हित में ही है । यह मान्यता शाकर - दर्शन के लिए घातक नहीं है ।

अन्य सभी अशुभों का मूल कारण अविद्या अनादि है और उसका पुनः कोई दूसरा कारण नहीं है - यह मत उन व्यक्तियों को नहीं रुचेगा जो प्रत्येक वस्तु यहाँ तक कि अन्तिम तत्वों का भी कुछ अन्य कारण ढूँढना चाहते हैं । वे यह नहीं समझते कि कुछ वस्तुएँ ऐसी भी हैं, जिनकी व्याख्या नहीं की जा सकती है । शकर द्वारा की गई अशुभ की व्याख्या उन लोगों को सही प्रतीत होगी जो एक अशुभ का कारण दूसरा और दूसरे अशुभ का कारण तीसरा अशुभ बताकर अनवस्था दोष में नहीं फसना चाहते हैं । अशुभ का कारण पुद्गल या पारसियों की तरह किसी चेतन प्राणी को मानना भी उचित नहीं है । ईश्वर को सभी अशुभों का कारण मानना और भी अधिक त्रुटिपूर्ण प्रतीत होता है । हम यह भी स्पष्ट कर चुके हैं कि अशुभ की उत्पत्ति न शुभ से हो सकती है और न किसी ऐसी वस्तु से जो शुभ एवं अशुभ दोनों से तटस्थ है । अतः हमें अविद्या

को, जो स्वयं एक अशुभ है, सभी अन्य अशुभों का कारण मानना अधिक सगत प्रतीत होता है । ऐसा करने में हम चक्रवर्तक दोष में भी नहीं पड़ते । यह कौन नहीं जानता कि घृणा से घृणा उत्पन्न होती है या स्वार्थपरता के नैतिक अशुभ से अन्य अनेक नैतिक और दूसरे प्रकार के अशुभ उत्पन्न होते हैं । अतएव मेरे विचार से ससार के सभी अशुभों का कारण अविद्या मानना और अविद्या को अनादि मानना भी कोई दोष नहीं कहा जाना चाहिए ।

इसमें सन्देह नहीं कि शंकर ने सभी अशुभों का अन्तिम कारण अविद्या मानकर उसकी व्याख्या नहीं की है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे अन्य अशुभों की व्याख्या करने में भी असमर्थ हैं । जहाँ तक अन्य अशुभों की व्याख्या का प्रश्न है, यह सहज ही कहा जा सकता है कि उसमें वे दोष नहीं आ सके हैं जो अन्य व्याख्याओं में भी आ गये हैं । एक तो उनकी व्याख्या हमें अपने शुभ या अशुभ कर्मों के उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं करती है । इससे हमारी नैतिक चेतना का व्याघात नहीं होता है । इस सिद्धान्त के अनुसार हम अपने अज्ञान के कारण ही अनैतिक कार्य करते हैं और यदि हम चाहे तो सुनियोजित प्रयत्न करके उसका अन्त भी कर सकते हैं । दूसरे, इस व्याख्या में निराशावादी दृष्टिकोण नहीं है क्योंकि इसके अन्तर्गत यह भी बताया गया है कि कोई भी साधक उचित प्रयत्न करके अशुभों से सदा के लिए आत्यन्तिक निवृत्ति पा सकता है । तीसरे, यह व्याख्या ससार की प्रकृति के प्रति भी अन्याय नहीं करती है क्योंकि यह न अति आशावादी है और न अति निराशावादी । शंकर न तो पृथ्वी

पर केवल शुभ का स्वर्ग ही मानते हैं और न केवल अशुभ का घर बताकर इसकी निन्दा करते हैं । चौथे, इसमें न तो किसी विरोधी तत्व से अशुभ की व्याख्या करने की गलती की गई है और न उसकी उत्पत्ति किसी शुभ-अशुभ लक्षणों से विरत तटस्थ वस्तु से बताई गई है । अविद्या को सभी अशुभों का मूलकारण मानकर शकर ने अशुभ का कारण ऐसी वस्तु को माना है जो स्वयं अशुभ है और अन्य अशुभों को उत्पन्न करने की क्षमता भी रखती है ।

संक्षेप में, शकर के अशुभ सम्बन्धी विचारों की विशेषताओं पर भी चर्चा कर लेना अप्रासंगिक न होगा । प्रथमतः, शकराचार्य का यह विचार मानवमात्र को आशा और प्रोत्साहन देने वाला है । अपनी ही अविद्या को सभी अशुभों का कारण मानने से सभी मनुष्यों को इस बात का अवसर रहता है कि वे सुनियोजित प्रयत्नों के द्वारा अपने को अशुभ से सदा के लिए मुक्त कर लें । द्वितीयतः, मानवमात्र के नैतिक और बौद्धिक प्रयत्नों का मूल्य स्वीकार करके उनके जीवन पर स्पृहणीय प्रभाव डाला है । इस सिद्धान्त को मानने वाले निश्चय ही सामान्य लोगों से अधिक अनुशासित और उच्च मूल्यों की स्पृहा रखने वाले होंगे ।

तीसरे, यह मत अशुभ के बौद्धिक ज्ञान की अपेक्षा उसके वास्तविक निराकरण पर अधिक बल देता है । मानववादियों ने भी इसी बात का प्रयत्न किया है, किन्तु उन्होंने यह मानकर गलती की है कि यह ससार सभी अशुभों से मुक्त हो सकता है । शकर इस ससार को अशुभों से मुक्त कभी संभव नहीं मानते हैं । उनका मुख्य लक्ष्य व्यक्तियों को अशुभ से मुक्त होने का मार्ग दिखाना

है । अतः हम समझते हैं कि मानववादियों की अपेक्षा शकर का दृष्टिकोण अधिक व्यावहारिक है । ससार की प्रकृति बदलने की अपेक्षा मनुष्य को अपना जीवन मोड़ना और परिवर्तित करना अधिक सरल है । कोई भी व्यक्ति दूसरों को सुखी बनाने में किसी सीमा तक सहायता कर सकता है, किन्तु जैसा काण्ट मानता है, नैतिक पूर्णता या शुभ किसी के द्वारा दूसरों को नहीं दिया जा सकता है । यह तो स्वयं अपने प्रयत्नों से अर्जित और प्राप्त करने की वस्तु है । इसके अतिरिक्त यदि सभी व्यक्ति सभी अशुभों से मुक्त हो जाते हैं तो विश्व के सम्बन्ध में उन्हें कोई चिन्ता करने की आवश्यकता ही नहीं है ।

जिस अशुभ का एक प्रारम्भ है, उसकी अपेक्षा अनादि अशुभ की अवधारणा अधिक उचित प्रतीत होती है । एक बार उत्पन्न हो सकने वाला अशुभ, यदि उसके सामने उसका विरोध करने वाला तत्त्व सदा उपस्थित नहीं बना रहता, तो पुनः उत्पन्न हो सकता है । किन्तु अशुभ को रोकने या विरोध करने वाला तत्त्व ससार में न कहीं दिखाई देता है और न भविष्य में उसके उत्पन्न होने की कोई सम्भावना दिखाई देती है । यदि यह मान भी लिया जाय कि बहुत दिनों बाद भविष्य में अशुभ विरोधी तत्त्व उत्पन्न हो जाए तो भी उनके स्थायी होने की कोई आशा नहीं है । जिस वस्तु की उत्पत्ति होती है, उसका विनाश भी हो सकता है । किन्तु अनादि वस्तु पर यह नियम लागू नहीं होता है । अनादि कहने का अर्थ है कि उसकी कभी उत्पत्ति नहीं हुई । अविद्या को अनादि कहने में यह भाव निहित है कि उसका कभी प्रारम्भ नहीं हुआ है । इसलिए यदि

किसी व्यक्ति के समस्त अशुभों के कारण उसकी अविद्या एक बार दूर हो जाती है तो दुबारा उसके उत्पन्न होने की संभावना नहीं रहती है । जहाँ तक उसके पूर्ण विनाश का प्रश्न है उसमें कोई व्याघात उत्पन्न होने की संभावना नहीं है। जिस प्रकार प्रकाश के द्वारा अन्धकार नष्ट हो जाता है, उसी प्रकार सभी लोग जानते हैं कि ज्ञान से अज्ञान मिट जाता है । अविद्या का अस्तित्व चाहे जितना पुराना हो, किन्तु ज्ञान के सामने वह एक क्षण नहीं ठहर सकती है । जिस क्षण अविद्या का अन्त होता है उसी क्षण यह सदा के लिए समाप्त हो जाती है ।

शंकर के मतानुसार जिस प्रकार अविद्या अव्याख्येय है, उसी प्रकार अशुभ की भी व्याख्या संभव नहीं है अर्थात् अशुभ को भी अनादि मानना पड़ेगा क्योंकि उसकी कोई उत्पत्ति नहीं दिखायी जा सकती । अशुभ की उत्पत्ति का कारण ईश्वर को नहीं दिखाया जा सकता क्योंकि ऐसा होने पर उसका ईश्वरत्व ही नष्ट हो जाएगा । हम यह भी नहीं कह सकते कि अशुभ की उत्पत्ति जीवों में स्वभावतः होती है । कोई भी व्यक्ति, जब तक वह अविद्या के अन्धकार से नहीं घिरा है, अपने रास्ते में स्वयं काटे नहीं बनायेगा । सभी व्यक्तियों के विषय में यह कहा भी नहीं जा सकता कि वे दुर्गुणी प्रकृति के हैं । जहाँ तक मानव-प्राणी का प्रश्न है, उनके बारे में यह मानना अधिक उचित होगा कि वे तात्त्विक रूप से बुरे होने की अपेक्षा भले ही हैं ।

किन्तु, फिर प्रश्न यथावत् रह जाता है कि आखिर जगत् में दिखाई पड़ने वाले इन अशुभों का कारण क्या है ? क्या यह कहा जा सकता है कि कुछ

अदृश्य अतिमानवी अशुभ प्राणी हमारे मन में अशुभ विचार और अनैतिक इच्छाएँ उत्पन्न किया करते हैं और वे ही भूचाल तथा महामारी जैसे अशुभों की रचना भी करते रहते हैं । अथवा क्या हम यह मान लें कि इसके लिए प्रकृति ही उत्तरदायी है । प्रथम मान्यता तो शैतान जैसी मान्यता प्रतीत होती है और दूसरी पुद्गल की तरह की है । यदि इन दोनों मतों को सही मान लिया जाय तो उनके साथ अशुभ को भी अनादि मानना पड़ेगा, अथवा उनमें वास करने वाले अशुभ का कारण और आगे कहीं अन्यत्र ढूँढना होगा । इस प्रयत्न में हम या तो अनवस्था दोष में पड़ जायेंगे या अशुभ को अनादि स्वीकार करना होगा । इस प्रकार किसी न किसी रूप में अनादि अशुभ को स्वीकार किये बिना कोई अन्य उपाय नहीं रह जाता है । अतः सभी अशुभों का मूलकारण अविद्या को अनादि मानकर शकल ने तर्कसंगत निर्णय ही लिया है ।

इसके अतिरिक्त, अविद्या के अनादि मानने की बात हमारे वास्तविक अनुभव के अनुकूल ही प्रतीत होती है । अपने दैनिक जीवन में हम सभी यह कहते हैं कि ' हम यह नहीं जानते ' किन्तु यह कोई नहीं कहता कि ' हम इसे अमुक समय से नहीं जानते । ' यदि हम अपने साधारण अज्ञान का कोई निश्चित प्रारम्भ नहीं बता सकते तो उस अविद्या का आदि कैसे जान सकते हैं जो स्वयं हमारी ससीमता का ही कारण है । वास्तव में यह प्रश्न कि ' अशुभ का अस्तित्व क्यों है ' वैसा ही है जैसे यह पूछना कि ' अपूर्णता क्यों है ? ' हमें यही मान लेना चाहिए कि यह सब कुछ जैसा है, इसके विपरीत नहीं हो सकता था । यह

सृष्टि अपूर्ण ही रहनी चाहिए । यह पूछना व्यर्थ है कि "हम यहाँ क्यों हैं ?"¹
हम हैं, हमारी अविद्या है । यह कहना संभव नहीं है कि यह कब प्रारम्भ हुई।
अधिक से अधिक यही कहा जा सकता है कि यह अविद्या अनादि है ।

जीवन का परमशुभ प्राप्त करने और सभी अशुभों से मुक्ति पाने
के लिए नैतिक प्रयत्नों की आवश्यकता है क्योंकि आचार्य शंकर के विचार मानव
जीवन के नैतिक या मूल्य पक्ष के विरोधी नहीं हैं ।

ब्रह्म या हमारी वास्तविक आत्मा शुभ और अशुभ दोनों से परे हो
सकते हैं लेकिन जब तक हम अपने को सीमित समझकर अपने ही अनादि अज्ञान
के अन्धकार में भटक रहे हैं, उससे क्या होता है ? जब तक सीमितता की भावना
मनुष्य के मन में जमी हुई है तब तक शुभ और अशुभ दोनों हैं और रहेंगे ।
यदि कोई अशुभ की समस्या का सामना व्यावहारिक और सैद्धान्तिक दोनों प्रकार
से दृढ़तापूर्वक करने को उद्यत होता है तो उसे जीवन के हर पहलू में अशुभ
को त्याग कर शुभ ग्रहण करना पड़ेगा । शंकर के अनुसार सत्यनिष्ठा के साथ
शुभ आचरण करते हुए कोई व्यक्ति अपने वास्तविक असीम स्वरूप को जानने
का अधिकारी हो सकता है ।² शंकर ने शुभ और अशुभ के बीच उसी प्रकार

1 रवीन्द्र नाथ टैगोर, साधना पृ० - 47

2 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । ।

भेद किया है, जिस प्रकार का भेद मूल्यात्मक एव तथ्यात्मक, निर्णयों में होता है । उनके ससीम और असीम तत्त्वमीमासीय भेद के साथ शुभ और अशुभ के नैतिक भेद की कोई असंगति नहीं है । शकर तो तत्त्वमीमासीय भेद के हित में नैतिक भेद पर बल देना आवश्यक समझते हैं । तत्त्वमीमासीय सत्य की प्राप्ति के लिए शुभ और अशुभ में भेद करना आवश्यक है । इनको अस्वीकार करने से ससीम और असीम के दृष्टिकोणों के भेद में गड़बड़ी पैदा हो जाएगी । जब तक ससीम और असीम का भेद हमारे मन में है तब तक विधि और निषेध के मूल्यों का भेद भुलाया नहीं जा सकता है । अतः शकर के अशुभ सम्बन्धी विचारों के विषय में डॉ० सेनाफ का यह कथन सही नहीं प्रतीत होता कि - "ससीम प्राणी की अपूर्णता या सीमा बन्धन के रूप में अशुभ का वर्णन करना, शुभ-अशुभ के प्रतिपक्ष का ससीम - असीम में परिणमन करना और नैतिक के स्थान पर तत्त्वमीमासीय भेद करना, समस्या के नैतिक या मूल्यात्मक पक्षों का हनन कर देना ही है ।"¹

नीतिशास्त्र एव तत्त्वमीमासा का आपस में इतना घनिष्ठ संबंध है कि दोनों का एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता है । यह एक ऐसा तथ्य है कि जिसे प्रमाण की आवश्यकता नहीं है । यहाँ केवल इतना कहा जा सकता है कि तत्त्वमीमासा को हमारी नैतिक चेतना के निर्णयों को मानकर चलना होता है और तत्त्वमीमासा के विश्वासों का प्रभाव आचारशास्त्रीय सिद्धान्तों पर अवश्य

पडता है ।¹ तत्त्वमीमासक को केवल भौतिक घटनाओं तथा इस प्रकार की दूसरी समस्याओं की व्याख्या ही नहीं करनी रहती है, वरन् उसे नैतिक समस्या की भी तत्त्वमीमासीय व्याख्या करनी पडती है । अतः अशुभ की समस्या मूलरूप से नैतिक समस्या होते हुए भी यदि हमें तत्त्वमीमासीय चिन्तन की ओर ले जाती है तो कोई आपत्ति की बात नहीं है । शंकर द्वारा किया गया तत्त्वमीमासीय भेद नैतिक शुभ एवं अशुभ के भेद को नहीं मिटाता है । यदि कोई यह मानता है कि शंकर की तत्त्वमीमासा में शुभ तथा अशुभ का भेद मिट जाता है तो इसका अर्थ है कि वह शंकर के सापेक्ष और निरपेक्ष दो दृष्टिकोणों का भेद नहीं समझ सका है । व्यावहारिक दृष्टि में शंकर ने शुभ और अशुभ के भेद सहित और भी सब भेद स्वीकार किए हैं । नैतिकता के लिए यही अपेक्षित भी है ।

अध्याय - 7

शाकर धर्म-दर्शन का व्यावहारिक एवं नैतिक पक्ष

अध्याय - 7

शाकर धर्म-दर्शन का व्यावहारिक एवं नैतिक पक्ष

। शाकर दर्शन वस्तुतः जीवन-दर्शन है -

भारतीय सस्कृति के अन्तर्गत दर्शन सम्भवतः जीवन से कभी अलग नहीं रहा है ।¹ भारतीय दर्शन का शायद ही कोई सम्प्रदाय हो जो जीवन के व्यावहारिक पक्ष में रूचि न रखता हो । अन्य भारतीय दार्शनिक सिद्धान्तों की भाँति ही आचार्य शंकर के दर्शन में भी न केवल मानव-जीवन के सर्वोच्च आदर्श पर ही विचार किया गया है, बल्कि उसको प्राप्त करने का मार्ग भी बताया गया है । जितनी ही सुदृढ़ भूमि पर उनके दार्शनिक विचार स्थापित हैं, उतना ही महत्व व्यावहारिक जीवन में उन्हें अपनाने पर भी दिया गया है । यदि जीवन को इतना संकुचित मान लिया जाय कि अविचारपूर्ण इन्द्रिय सुखों को ही जीवन माना जाय अथवा प्रत्यक्षपरक स्तर तक ही जीवन-सीमा आबद्ध कर दी जाय और यदि इसके साथ ही निम्न स्तर के लोगों के दृष्टिकोण का समर्थन करना ही जीवन का उद्देश्य हो तो शंकर का दृष्टिकोण जीवन-दर्शन कहलाने का अधिकारी कदापि नहीं होगा, किन्तु जब तक मानव-प्रकृति जैसी है, वैसी ही रहती है और जब तक मनुष्य सुख और शुभ तथा क्षणिक एवं शाश्वत में अन्तर समझता रहेगा तब तक यह दर्शन निश्चय ही सर्वोत्तम जीवन-दर्शनों में महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त करेगा। मानव - जीवन का परमशुभ प्राप्त करने के लिए इसमें जिस नैतिक और आध्यात्मिक

सयम को महत्व दिया गया है, वह भी अपना महत्वपूर्ण स्थान अक्षुण्ण रखेगा।

शकराचार्य के दर्शन की व्यावहारिकता यद्यपि सभी व्यक्तियों के अनुकूल या उपयोगी हो ही, यह आवश्यक नहीं है, क्योंकि चार्वाक या लोकायत दर्शन भी सभी व्यक्तियों के आकाक्षाओं के अनुकूल नहीं है । किन्तु यदि कोई यह कहे कि शकराचार्य का दर्शन सामान्य मनुष्य के स्तर तक, नीचे नहीं उतरता है तो हम यही कहेंगे कि इससे उनके दर्शन के व्यावहारिक पक्ष का मूल्य घटता नहीं है । उच्च गणित या विज्ञान के तथ्य किसी रसोइये या चरवाहे को भले ही न समझ में आवे, किन्तु इससे मानव जीवन में उनकी उपयोगिता नष्ट नहीं होती है । शकर का ब्रह्मवाद उन लोगों को भले ही पसंद न आवे जो ससार के नानात्व एवं सासारिक मूल्यों में आस्था रखने वाले अपने छिछले विचारों का समर्थन किसी दर्शन से करना चाहते हैं, किन्तु जिन लोगों के मन और मस्तिष्क की भूमि इसके अनुकूल है, उन्हें यह दर्शन रुचिकर लगता है और इससे उन्हें अपूर्व शांति प्राप्त होती है । ऐसे लोगों की संख्या भले ही कम हो किन्तु उपेक्षणीय कदापि नहीं है ।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि शकर का दर्शन समाज में क्रियात्मक जीवन के लिए उपयुक्त नहीं है क्योंकि वह सन्यासी जीवन को अत्यधिक महत्व देता है । किन्तु स्वामी रामकृष्ण, रामतीर्थ, विवेकानन्द और स्वयं शकर जैसे अनेक ब्रह्मवादियों के उदाहरण दिये जा सकते हैं, जो स्वयं समाज में रहे हैं और निश्चय ही उनसे समाज को बहुत लाभ हुआ है । वास्तव में जनता के सेवक कहलाने

वाले लोगों से ही समाज को लाभ नहीं प्राप्त होता, वरन् दार्शनिक, वैज्ञानिक एवं कवियों द्वारा भी समाज को लाभ प्राप्त होता है । वे अपने साधारण सुखों को भी भुलाकर अपने कार्यक्षेत्र में पूर्णतः निमग्न रहते हैं और मानव-जाति का हित करते हैं । उन्हें यह ससार जैसा है, उससे बिल्कुल भिन्न दिखाई देता है । शकर जैसे मानवीय दृष्टिकोण रखने वाले अध्यात्मवादी दार्शनिक का मानव समाज के कल्याण के लिए महत्वपूर्ण योगदान है । जिस वेदान्त (हिन्दू) धर्म की प्रतिष्ठा उन्होंने की आज भी समाज उसी का अनुगामी बना हुआ है । हाँ, जहाँ तक ससार में प्राप्त होने वाले इन्द्रियानुभव जन्म सुखों का प्रश्न है, उनसे इन दार्शनिकों, वैज्ञानिकों तथा कलाकारों आदि को अनासक्त रहना ही पड़ेगा, तभी वे अपने क्षेत्र में कुछ अच्छी उपलब्धि प्राप्त कर सकेंगे । इस त्याग-भाव के कारण सामाजिक मूल्य के कार्य करने में न कोई बाधा है और न कोई हानि ।

शकर - दर्शन वस्तुतः जीवन-दर्शन है, वह केवल मानसिक परिकल्पना नहीं है । वह पूर्ण सावधानी से जीवन में उतारने योग्य है । उनका दर्शन या विचार केवल पाठ करने अथवा स्मृति में धारण करने के बजाय व्यवहार में लाने के लिए है । शास्त्रों का ज्ञान ब्रह्म साक्षात्कार प्राप्त करने के लिए एक आवश्यक चरण हो सकता है, किन्तु वह स्वयं साक्षात्कार के समान नहीं है । ब्रह्म-साक्षात्कार के सच्चे जिज्ञासु को उस साक्षात्कार के उपयुक्त अपना जीवन भी बनाना होगा। स्वार्थ - परता, विचारों की सकीर्णता और राग-द्वेष पूर्णतः समाप्त हो जाने चाहिए। वह ससार में रहते हुए भी ससार का होकर न रहे । वह समाज के लिए प्रसन्नतापूर्वक

काये कर किन्तु उसके बन्धन में न पड़े । मानव का जीवन एक ऐसे खिलाडी की तरह है जो केवल खेल के लिए ही खेलता है, उसका कोई अन्यथा उद्देश्य नहीं होता है ।¹

आचार्य शंकर के दर्शन की व्यावहारिक उपयोगिता न स्वीकार करना, एक बहुत बड़ी मिथ्या-धारणा है । सर्वप्रथम तो हम यह कहेंगे कि ऐसा मानने वाले लोग शंकर के दर्शन पर सम्यक् रूप से विचार नहीं करते हैं । वे उसकी प्रक्रिया और परिणाम को एक साथ मिलाकर गड़बड़ कर देते हैं । जहाँ तक इसकी साधना प्रक्रिया का प्रश्न है, यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि इसमें सासारिक मान्यताओं एवं विचारों को भी महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त है ।² दूसरे, शंकर के दर्शन का ' मायावाद ' का भ्रामक नाम दे दिए जाने के कारण यह विचार प्रचलित हो गया कि शंकर ससार को एक भ्रान्ति समझते हैं । अतः यदि हम ससार को पूर्णतः भ्रामक प्रतीति न मानें तो यह आरोप दूर हो जाता है ।³ हमें एक ओर ब्रह्म साक्षात्कार की साधना प्रक्रिया में और दूसरी ओर ब्रह्म साक्षात्कार की सिद्धावस्था में भी भेद समझना चाहिए । शंकर के मतानुसार ब्रह्म साक्षात्कार केवल मानसिक परिकल्पना नहीं है । वह ब्रह्म का सर्वाधिक निश्चित और अव्यवहित ज्ञान है ।

1 शंकर भाष्य गीता, 2 38 ॥लाभालाभौ जयाजयौ समौकृत्वा॥

2 शंकर भाष्य गीता, 2, 34-35-36

3 इण्डियन फिलासफी, राधाकृष्णन खण्ड - 2, पृष्ठ - 62।

2 जीवन के लिए नैतिक आदर्श की आवश्यकता -

जीवन सदैव गतिशील होता है । हमारे विचार से मानव-जीवन के लिए विशेषकर उसके नैतिक जीवन के लिए यह और भी सत् है, क्योंकि नैतिकता में जा लक्ष्य अभी प्राप्त नहीं हुआ, वरन् प्राप्तव्य है, उसके लिए सदा क्रियाशील रहना पड़ता है । कहा जाता है कि- "सदाचार, शिकार में नहीं वरन् उसके पीछे लग रहने जैसा होता है" । किन्तु यदि पीछा करने के लिए कोई शिकार न हो तो पीछा कैसे किया जायगा ? अतः नैतिक जीवन में यह निहित है कि कुछ प्राप्त करने के लिए लगा रहे, उसके लिए सक्रिय रहे और साथ ही प्राप्त करने का कुछ लक्ष्य भी हो । इसकी तुलना एक ऐसे यात्रा से की जा सकती है, जो एक पूर्व निश्चित गन्तव्य की ओर प्रारम्भ की गई है । यदि किसी व्यक्ति का कोई गन्तव्य स्थान नहीं है तो उसका जीवन मारे-मारे फिरने जैसा होगा या वह जीवन ही न होगा । आगे न बढ़ने का अर्थ, खड़े रहना या पीछे की ओर हटना है तथा बिना जाने चल देना अन्धकार में भटकना है ।

वस्तुतः मनुष्य का ' विकास हो रहा है ' यह तभी कहा जा सकता है जब वह किसी महत्वपूर्ण, लक्ष्य को सचेत होकर प्राप्त करे । जीवन का आदर्श प्राप्त करने में ही नवीनता, ताजगी तथा सुखचि की अनुभूति है । इसे कौन अस्वीकार करेगा कि एक आदर्श, सामने रहने पर अधिकाधिक प्रयत्न करने का उत्साह बना रहता है । एक आदर्श के पीछे लगने से मानव प्रकृति की एक महत्वपूर्ण मांग निश्चय ही पूरी होती है । शायद ही ऐसा कोई आदमी हो जो जैसा कुछ है

उससे पूर्णतः सन्तुष्ट हो । मनुष्य स्वभावतः अपनी वर्तमान स्थिति से असन्तुष्ट और जा कुछ उसे प्राप्त नहीं है, उसे पाने के लिए उत्सुक रहता है । फिर भी हर मनुष्य के सामने अपने जीवन का सर्वोच्च आदर्श स्पष्ट रूप से विद्यमान नहीं रहता है । कोई आदर्श न रहने से अधिक इस बात की सम्भावना रहती है कि उसके मन में ऐसे बहुत से आदर्श हों जो अस्पष्ट और सकीर्ण हों । वे कभी-कभी एक दूसरे के विरोधी और निरर्थक भी हो सकते हैं । परिणाम यह होता है कि ऐसे लोगों के जीवन में बड़ा दुःखद असामञ्जस्य रहता है । अतः मानव जीवन के सर्वोच्च आदर्श या मूल्य का अध्ययन उतना ही आवश्यक है और शायद उससे भी अधिक, जितना किसी और विषय का अध्ययन । इस युग के प्रसिद्ध वैज्ञानिक सर सी०वी० रमन के शब्दों में- "सच्चे ज्ञान की नींव मानव-मूल्यों को खोज करने की मनुष्य की क्षमता में निहित है ।" जो विज्ञान मानव-मूल्यों या आदर्शों का अध्ययन करता है उसे नीतिशास्त्र या आचार शास्त्र कहा जाता है और वह तत्त्वमीमासा या सत्तामीमासा से भिन्न अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है । किन्तु अन्य भारतीय चिन्तकों की तरह शंकर ने कभी तत्त्वमीमासा या दर्शन से उसे काटकर अलग करने का प्रयत्न नहीं किया । इससे भी यही सिद्ध होता है कि उनका दर्शन मानव-जीवन से बहुत अधिक आबद्ध है । वे मानव-मूल्यों या उसके आदर्शों को दर्शन का अभिन्न अंग मानते हैं ।

3 मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य शंकर के मत में -

आचार्य शंकर के अनुसार अपने वास्तविक स्वरूप या ब्रह्म का साक्षात्कार

कर लेना ही हमारे जीवन का सर्वोच्च आदर्श होना चाहिए । उनके विचार से ब्रह्म पूर्ण सत् ही नहीं वरन् पूर्ण आनन्द भी है । शंकर का दृढ़ मत है कि मनुष्य का परम पुरुषार्थ ब्रह्म या अपने सर्वोच्च स्वरूप का साक्षात्कार प्राप्त करना ही है, अन्य कुछ नहीं ।¹ ब्रह्म की प्राप्ति से बड़ा कोई लाभ नहीं है और उसके सुख से बड़ा कोई सुख तथा उसके ज्ञान से उच्च कोई ज्ञान नहीं है ।² ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त करना मनुष्य मात्र का सर्वोच्च आदर्श है ।³ यही हमारा सर्वोच्च लक्ष्य या अन्तिम गन्तव्य है क्योंकि कूटस्थ और अविनाशी होने के कारण वह पूर्णतः ज्ञान-स्वरूप और मुक्ति-स्वरूप है । यद्यपि ब्रह्म में पाप-पुण्य, शुभ - अशुभ आदि का कोई भेद नहीं है, किन्तु हम मनुष्यों के लिए वही परम शुभ है, परम आनन्द है, सर्वोच्च ज्ञान है और पूर्ण सत् है, उस एक में ही सब प्रकार की पूर्णताएँ निहित हैं । वह सभी दोषों से मुक्त तथा सभी विक्षेपों से परे है ।⁴ उसका ज्ञान परम सत् का ज्ञान ही नहीं है, बल्कि मानव-जीवन के परम पुरुषार्थ का ज्ञान भी है ।⁵ अतः ब्रह्म के स्वरूप का साक्षात्कार सभी मनुष्यों का सर्वोच्च लक्ष्य है क्योंकि सभी जीवधारियों में मनुष्य ही इसके उपयुक्त है । जो व्यक्ति अपने

1 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । 28

2 आत्म-बोध, 54

3 शांकर भाष्य तैत्तिरीय, 2 ।, शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र । । । {ब्रह्मावर्गतिर्हि-पुरुषार्थ }

4 शांकर भाष्य गीता - 2 । 51

5 शांकर भाष्य तैत्तिरीय 2 ।

सत् आत्म-स्वरूप का जान लेता है, उसका जीवन सार्थक है और जो इसमें असफल रहता है उसका निरर्थक ।¹ आत्म-ज्ञान प्राप्त करने से उत्तम और कोई सफलता नहीं है । सभी वेदवाक्यों तथा शास्त्र-उपदेशों में इसी को चरम लक्ष्य बताया गया है ।² ब्रह्म-ज्ञानी भी आत्म-साक्षात्कार को परम लाभ बताते हैं क्योंकि वह शाश्वत है, अविनाशी है । अतः मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य आत्म-साक्षात्कार ही है, वह सभी मूल्यों की फसौटी है । हमारे सभी कार्यों का मूल्यांकन इसी मापदण्ड से होगा । जो कार्य इसमें सहायक है, उन्हें शुभ कार्य कहा जाएगा और जो इसमें बाधक है, उन्हें अशुभ या बुरा कार्य कहा जायगा । नैतिक शुभ वही है जो अनन्त के साक्षात्कार में सहायक हो और नैतिक अशुभ वह है जो इसका विरोधी हो।³ निःसन्देह नैतिकता के अन्तिम मापदण्ड के रूप में 'आत्म-साक्षात्कार' इतना अधिक व्यापक मापदण्ड है कि हम अपने नित्यप्रति के कार्यों का नैतिक मूल्यांकन उसके द्वारा आसानी से नहीं कर सकते हैं । आचार्य शंकर ने नैतिकता का मूल्यांकन करने के लिए अधिक सुलभ तथा स्थूल उपाय बताये हैं, जैसे- उनका शास्त्रानुकूल होना या महा पुरुषों द्वारा अनुमोदित होना ।⁴ मनुस्मृति में भी नैतिकता के ये ही मानदण्ड स्वीकार किए गये हैं ।

1 शांकर भाष्य केनोपनिषद् 2 5

2 उपदेशसहस्री, 17-4

3 डॉ० राधाकृष्णन, इण्डियन फिलॉसफी, खण्ड - 2, पृ० - 614

4 शांकर भाष्य गीता 3 21, 4 17, शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 3 2 25

आत्म-साक्षात्कार को मानव-जीवन का चरमलक्ष्य स्वीकार करने का शंकर का यह मन्तव्य कदापि नहीं है कि वे इस ससार के अन्य मूल्यों की उपेक्षा करते हैं । वास्तव में उन्होंने अपने गीता भाष्य में स्वीकार किया है कि मनुष्य ससार में और भी बहुत सी बातें सोचता है और उनमें से कुछ इस लोक और परलोक में सुखी जीवन के लिए उपयोगी है । भारतीय विद्वानों, विशेषकर ' वेदान्त परिभाषा ' के अनुसार सामान्य रूप में धर्म (अपने कर्तव्यों का पालन), अर्थ (सम्पत्ति) काम, (सुखोपभोग) तथा मोक्ष (बन्धन से छुटकारा) ही परम पुरुषार्थ हैं । आचार्य शंकर भी इस मत का विरोध नहीं करते । निःसन्देह उन्होंने भी मोक्ष पर सर्वाधिक बल दिया है । उनके अनुसार ब्रह्म-साक्षात्कार या आत्म-ज्ञान ही मोक्ष है । इस स्थिति में न केवल समस्त सुख-दुखों से छुटकारा मिल जाता है वरन् सर्वोच्च सुख तथा आनन्द भी प्राप्त होता है । आचार्य शंकर ने 'मोक्ष' से इतर मूल्यों को ' अभ्युदय ' नाम दिया है । इसका शाब्दिक अर्थ है उत्कर्ष या विकास, किन्तु उत्कर्ष का तात्पर्य केवल नैतिक उत्थान ही नहीं है जो मनुष्य को आत्म-साक्षात्कार के परम उद्देश्य तक पहुँचाने के लिए आवश्यक है, बल्कि उसमें लौकिक सुख और सम्पन्नता भी सम्मिलित है, क्योंकि उन्हें पाकर भी लोग अपने का महिमान्वित समझते हैं । इसके अतिरिक्त धन या सासारिक सम्पन्नता को भी कभी-कभी भारतीय विद्वान धार्मिक कृत्यों के लिए आवश्यक मानते रहे हैं । उससे भी सुख प्राप्त होता है ।¹ कुछ भी हो शंकर ने मोक्ष को अपवर्ग

या नि श्रेयस् कहन के साथ भोग तथा अभ्युदय को भी पुरुषार्थ माना है ।¹

आचार्य शंकर के अनुसार भोग या अभ्युदय को मानव-जीवन का चरम लक्ष्य नहीं बनाया जा सकता है । ये निश्चय ही क्षणिक है । इस लोक के सुख और वैभव की तो बात ही क्या, स्वर्ग के सुख भी देर - सबेर समाप्त हो जाते हैं ।² किन्तु जिन लोगों में मानव-जीवन का चरम लक्ष्य प्राप्त करने की इच्छा किसी भी तरह उत्पन्न नहीं हुई है, उनके लिए नश्वर प्रकृति के ये मूल्य भी कम महत्वपूर्ण नहीं हैं । इन्हें हेय तभी कहा गया है जब जीवन काशाश्वत तथा परम प्राप्तव्य प्राप्त करने की इच्छा उत्पन्न हो चुकी होती है । ससार के मृगों की इच्छा आत्म-साक्षात्कार में बाधक सिद्ध होती है । उसके लिए प्रशान्त चित्त की आवश्यकता है । इच्छाओं के कारण जिनका मन अस्थिर एवं चंचल है, उन्हें शांति कैसे मिल सकती है ।³ ऐसा विश्वास किया जाता है कि जिनका मन पूर्ण दर्पण आत्म-ज्ञान की इच्छा के अतिरिक्त अन्य लौकिक इच्छाओं की धूल से मलिन हो गया है, उसमें स्वयं प्रकाश स्वरूप आत्मा का प्रतिबिम्ब दिखाई नहीं देता ।

1 शांकर भाष्य तैत्तिरीय, 2 । ॥भोगापवर्गा पुरुषार्था॥ शांकर भाष्य गीता, 10 । 18 ॥अभ्युदय पुरुषार्थ॥

2 शांकर भाष्य छान्दोग्य, 8 । 6 ॥एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोक क्षीयते॥

3 भगवद्गीता 2 । 44 और उस पर शांकर भाष्य ।

कठोपनिषद् में भी स्वीकार किया गया है कि सासारिक मूल्य नश्वर हैं । अतएव शंकर ने अनन्त आनन्द, अनन्त सत् तथा अनन्त ज्ञान का ही परम शुभ और मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य स्वीकार किया है । उसे प्राप्त कर लेने पर ही मनुष्य अपनी सभी इच्छाओं को तृप्त समझता है । जिस प्रकार घाँ डालकर आग बुझाने से आग और भी प्रज्वलित हो उठती है, उसी प्रकार निषयां के द्वारा कामनाओं को तृप्त करने से वे अधिकाधिक बढ़ती हैं ।¹ यद्यपि ब्रह्म के लिए न कुछ त्यागने योग्य है, न ग्रहण करने योग्य² और न कोई गुण है न दाप, किन्तु हमारे जैसे ससीम लोगों के लिए इससे बड़ा कोई लाभ नहीं है, इसका ममान कोई सुख नहीं है और न इससे ऊँचा कोई ज्ञान है । यह समस्त सत्य, शिव और सुन्दरम् का समुच्चय है । इसमें कोई सन्देह नहीं कि शंकर ने मनुष्य के वास्तविक स्वरूप और ब्रह्म में तादात्म्य माना है, किन्तु साथ ही यह भी समान रूप से सत्य है कि उन्होंने यह स्वीकार करने में सकोच नहीं किया है कि यह तादात्म्य किसी प्रकार उससे छिप गया है । अतः शंकर ने मानव-जीवन के सर्वोच्च आदर्श के समतुल्य ही इस आवरण को हटाने के साधनों का भी महत्त्व प्रदान कर उचित कार्य ही किया है । छत पर चढ़ने के बाद कोई भले ही सीढ़ी को पैर मारकर गिरा दे, किन्तु सीढ़ी पर चढ़ते समय कोई सामान्य मनुष्य उसे ठेलने का प्रयत्न न करेगा । गन्तव्य स्थान और रास्ते की

1 भगवद्गीता 3 39 और उसपर शंकर भाष्य

2 प्रोढानुभूति, 10

यात्रा एक ही समान नहीं है । यदि कोई गन्तव्य तक पहुँचना चाहता है तो उसे आवश्यक रूप से रास्ते की यात्रा पूरी करनी पड़ेगी ।

4 आत्म-साक्षात्कार के साधन -

आचार्य शंकर के अनुसार ज्ञान ही मोक्ष का सीधा साधन है ।¹ ज्ञान का अर्थ ब्रह्मत्व या आत्म-साक्षात्कार प्राप्त करना है । वे कहते हैं कि ब्रह्म का ज्ञान ही ऐसा साधन है, जिसमें अमृतत्व प्राप्त हो सकता है ।² उनके मतानुसार ज्ञान द्वारा मोक्ष प्राप्त होने का तथ्य सभी शास्त्रों का सार है तथा तर्क से भी यही सिद्ध होता है ।³ वस्तुतः शंकर की प्रायः सभी रचनाओं में ऐसे पद या वाक्य मिलते हैं जिनमें स्पष्ट रूप से कहा गया है कि आत्मा या ब्रह्म का ज्ञान अथवा इन दोनों का एकत्व दर्शन मानव-जीवन का चरम लक्ष्य प्राप्त करने का एकमात्र सीधा साधन है ।

यहाँ यह स्मरणीय है कि आत्मा और ब्रह्म की एकता का ज्ञान शंकर मत में केवल मौखिक ज्ञान नहीं है । इस एकत्व का अव्यवहित अनुभव ही वास्तविक ज्ञान है । शंकर ने इन दोनों प्रकार के ज्ञान का भेद स्पष्ट रूप से समझा है । अतएव वे कहते हैं कि ज्ञानियों में से भी केवल थोड़े लोग ही

- 1 शंकर भाष्य गीता, 6 36 ॥मोक्ष साधन सम्यक् दर्शनम्॥, 4 33 ॥जाने मोक्ष साधने॥
- 2 शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 1 3 39 ॥ब्रह्मज्ञानात् हि अमृतत्व प्राप्ति ॥
- 3 शंकर भाष्य गीता, 4 39

अथाचन् नत्व-दर्शन प्राप्त कर पाते हैं, अन्य नहीं ।¹ कोई व्यक्ति ब्रह्म पर बड़ी कृशालता पूर्वक व्याख्यान भले ही दे ले फिर भी उसमें ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप की अन्तर्दृष्टि का अभाव हो सकता है और इसके परिणाम स्वरूप वह सब प्रकार की आत्मवस्तुओं में फसा हो सकता है । इस प्रकार का ज्ञान से कोई लाभ नहीं है । शंकर के शब्दों में वह नितान्त मूर्ख है और उसे बार-बार जन्म लेना पड़ेगा।² अतः चान्तव में ब्रह्म या परमतत्त्व के अव्यवहित और सशय रहित दर्शन की आवश्यकता है । मौखिक ज्ञान की कोई उपयोगिता नहीं है । वास्तविक ज्ञान तभी प्राप्त हो सकता है जब हृदय और बुद्धि के सभी दोष पूरी तरह से साफ हो जायें । इसलिए अपने वास्तविक स्वरूप के सच्चे एवं अव्यवहित ज्ञान के लिए हमें दृढता से नैतिक एवं आध्यात्मिक सयम करना पड़ेगा और लक्ष्य के अनुरूप सत्य निष्ठा का साथ निरन्तर साधना करनी पड़ेगी । ज्ञान प्राप्ति के लिए इस प्रकार के जिस अभ्यास और साधना की आवश्यकता है, उसे इसका साधन कहते हैं । ये साधन मोक्ष या आत्म-साक्षात्कार के गौण साधन कहलाते हैं ।

शंकर के मतानुसार ज्ञान के इन साधनों की यह विशेषता है कि इनके द्वारा ज्ञान निश्चय ही प्राप्त होता है ।³ इन साधनों को दो भागों में बांट सकते हैं, अन्तरंग साधनों का सम्बन्ध ज्ञान के निकटस्थ है । बहिरंग साधनों का

1 शंकर भाष्य गीता, 4 34

2 अपरोक्षानुभूति, 133

3 शंकर भाष्य गीता, 4 38

सम्बन्ध जिज्ञासा से है, सीधे ज्ञान से नहीं ।¹ कर्मयोग, जिसमें त्यागपूर्वक कर्म किया जाता है और परिणाम की इच्छा नहीं की जाती है, बहिरंग साधन का एक उदाहरण है ।² अन्तःकरण निर्मल होने पर उसमें आत्म-ज्ञान प्रकाशित होने लगता है । ज्ञान प्राप्ति की सफलता मन की शुद्धता पर आश्रित है और मन की शुद्धता फलेच्छा रहित कर्मों के करने पर निर्भर है ।³ इस प्रकार कर्म ज्ञान प्राप्ति में परोक्ष रूप से सहायक होते हैं । अतः कर्मों को ज्ञान की प्राप्ति का बहिरंग साधन कहा गया है । उन्हें अन्तरंग या निकटस्थ साधन नहीं माना गया है ।

आचार्य शाकर ने ज्ञान प्राप्ति के चार अन्तरंग साधनों की चर्चा की है - ॥१॥ नित्यानित्य वस्तु विवेक, ॥२॥ इहामुत्रार्थ, भोग-विराग, ॥३॥ शमदमादि साधनसम्पत् और ॥४॥ मुमुक्षुत्व । नित्य और अनित्य वस्तुओं का ज्ञान होना विवेक कहा जाता है । इसके द्वारा हम इस निर्णय पर पहुँचते हैं कि ' मैं स्वरूपतः नित्य हूँ ' और मेरे ज्ञान के विषय इसके विपरीत अनित्य है ।⁴ दृष्ट तथा अदृष्ट भाग पदार्थों में अनिच्छा होना वैराग्य है । विषयों में दोष-दर्शन से यह वैराग्य उत्पन्न होता है ।⁵ लोक या परलोक में कर्मों के फल की अनिच्छा या त्याग

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 3 4 27

2 शाकर भाष्य गीता 6 2

3 शाकर भाष्य गीता 2 48

4 अपरोक्षानुभूति, 5

5 शाकर भाष्य गीता, 6 35

है। वैराग्य है । वैराग्य का मुख्य तात्पर्य क्षणिक सुख देने वाली सभी ससीम वस्तुओं के प्रति घृणा भाव है । मन जब तक ससार की विभिन्न वस्तुओं से परागमुख नहीं होता, इस पर पूर्णरूप से एकाग्र नहीं हो सकता ।

ज्ञान के तीसरे साधन के अन्तर्गत वस्तुतः छ साधन हैं- शम, दम, उपरंत्, तितिक्षा, समाधि और श्रद्धा । शम का तात्पर्य अन्तःकरण का उपशमन करना है ।¹ विषयों की तृष्णा के त्याग का निरन्तर प्रयत्न करना शम है ।² जब तक अन्तःकरण चंचल रहता है, कोई व्यक्ति अपने वास्तविक स्वरूप को नहीं पहचान सकता है । विषयों का मानसिक चिन्तन सभी दोषों का जड है। किन्तु मन के द्वारा विषयों का चिन्तन या विभिन्न विषयों की इच्छाएँ रोकने के लिए इन्द्रियों का सयम भी आवश्यक है । वाह्य इन्द्रियों के इस सयम या इन्द्रियों के नियन्त्रण को दम कहते हैं ।³

अतः ज्ञान के उपासक के लिए यह आवश्यक है कि वह इन्द्रियों को उनके विषयों से अलग खींच ले । विषयों के साथ स्वच्छन्द विचरण करने वाली इन्द्रियाँ मन को अपने साथ खींच ले जाती हैं । इस प्रकार विषयाभिमुख पुरुष में क्षोभ उत्पन्न हो जाता है । जब इन्द्रियाँ अपने विषयों से अलग हो जाती

1 शांकर भाष्य गीता, 104

2 अपरोक्षानुभूति, 6

3 अपरोक्षानुभूति, 6

२, ता इम ' उपरति ' कहते हैं¹ और जो व्यक्ति विषयों से पूर्णतः मुक्त हो जाता है, उसे उपरत पुरुष कहा जाता है ।

सभी कष्टों एवं दुखों को धैर्य पूर्वक सह लेना ' तितिक्षा ' कहलाता है ।² यह सत्य है कि कोई भी व्यक्ति स्वेच्छा से दुख तथा पीड़ाओं को आमंत्रित नहीं करता, फिर भी कोई व्यक्ति उनसे मुक्त नहीं है । यह ससार इतना जटिल है जो शरीर की रचना इतनी विचित्र है कि हम चाहे जितना सतर्क रहे और चाहे जितना अच्छा औपचारिक प्रबन्ध होता रहे, हम स्वयं को दुखों आदि से मुक्त नहीं समझ सकते । हम जैसे सीम प्राणी प्रकृति के तत्वों को अपने नियन्त्रण में नहीं रख सकते हैं । हमारे बस में केवल इतना ही है कि हम उन्हें सहन करने का अभ्यास कर लें । शीत और ताप के लिए शिकायत करने या चीखने से कोई लाभ नहीं । जितना ही कोई चीख-पुकार करेगा, वेदना का अनुभव उतना ही तीव्र होगा । दुखों के प्रति उपेक्षा या तटस्थ भाव बढ़ाने से ही मन की शांति सुरक्षित रह सकती है और तभी जीवन के लिए किसी स्पृहणीय लक्ष्य को प्राप्त करने में सफलता मिल सकती है । आत्म-साक्षात्कार के साधनों में तितिक्षा का यही महत्व है ।

सत् या ब्रह्म पर मन को केन्द्रित करना समाधि या ' समाधान '

1 शांकर भाष्य गीता, 2 60

2 अपरोक्षानुभूति, 7

ये तथा गुण एव शास्त्रों में आदरभाव के साथ विश्वास करना श्रद्धा है ।¹ सदेह
 पर आश्रित रहने वाले देकार्त जैसे लोगों के दर्शन में श्रद्धा का कोई महत्वपूर्ण
 स्थान नहीं है, किन्तु भारतीय चिन्तकों ने ज्ञान प्राप्त करने में इसे एक आवश्यक
 शक्ति माना है । प्रारम्भिक साधक के लिए इसका मूल्य स्वीकार करना उचित ही
 है । वस्तुतः हमारे दैनिक जीवन में ही श्रद्धा का महत्वपूर्ण स्थान नहीं है वरन्
 शैक्षणिक विषयों में भी है । इससे सीखने में समय और शक्ति की बचत होती है
 और ज्ञान की प्रगति में सहायता मिलती है । साधन के रूप में श्रद्धा का महत्व
 किसी भी दृष्टि से कम नहीं आकी जा सकती । शकर ने साधन के रूप में ही
 श्रद्धा को मूल्यवान माना है । वे प्रारम्भिक श्रद्धा का समर्थन करते हैं, किन्तु
 अन्तिम श्रद्धा का नहीं । उनका प्रयोजन उस श्रद्धा से नहीं है, जो साधक को
 अपने में ही बाँधे रखे । श्रद्धा वही है जो अन्त में वास्तविक अनुभूति में परिणत
 हो जाती है । इसका उद्देश्य साधक को केवल अपने चरमलक्ष्य तक द्रुतगति
 से आगे बढ़ने के लिए विश्वस्त मार्गदर्शक प्राप्त करा देना है ।

मुमुक्षुत्व आत्मज्ञान प्राप्त करने की एक और आवश्यक शर्त है ।
 यह कहने की आवश्यकता नहीं कि जीवन का कोई भी लक्ष्य प्राप्त करने के
 लिए उसकी इच्छा पहले होनी चाहिए । यह भी स्मरणीय है कि सूक्ष्म एवं कठिनता
 से प्राप्त होने वाले लक्ष्य के लिए अधूरे मन की अपेक्षा वास्तविक और दृढ़ सकल्प

की आवश्यकता होती है, तभी कोई लाभ होता है । नियमित अध्यवसाय एवं तन्मयता भी सफलता में सहायक होती है । अतः शंकर ने मुमुक्षुता की परिभाषा करने हुए कहा है कि ससार, बन्धन से मुक्ति पाने की गहन और सुदृढ इच्छा ही मुमुक्षुता है ।¹ चूँकि शंकर के अनुसार मुक्ति और ब्रह्म-ज्ञान दोनों एक ही हैं अतः मुक्ति चाहने वाले साधक को साधन-चतुष्टय का अभ्यास करके ब्रह्म-ज्ञान की इच्छा करनी चाहिए ।² किन्तु इच्छा मात्र होना पर्याप्त नहीं है । ब्रह्म-ज्ञान की इच्छा को इसके बताये गए साधनों से भली-भाँति पूरा किया जाना चाहिए। बृहदारण्यकउपनिषद् में याज्ञवल्क्य ने इसके लिए श्रवण, मनन और निदिध्यासन का उल्लेख किया है । यही शंकर को भी मान्य है ।³ श्रवण का तात्पर्य किसी गुरु और शास्त्र से अपने वास्तविक स्वरूप या ब्रह्म के बारे में जानना तथा समझना है । मनन का अर्थ है उमी पर तर्कबुद्धि के द्वारा विचार करना, और जब इस प्रकार पूर्वज्ञात और सुचितित तत्त्व पर ध्यान किया जाता है, तब उसे ' निदिध्यासन ' कहते हैं ।⁴ शंकर के अनुसार इस प्रक्रिया का बार-बार पुनरावर्तन तब तक करते रहना चाहिए जब तक आत्मा और ब्रह्म की एकता का ज्ञान बिल्कुल स्पष्ट होकर मन सुदृढ न हो जाय ।

1 अपरोक्षानुभूति, 9

2 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 1.1.1

3 बृहदारण्यक उपनिषद् 2.4.5 और उस पर शांकर भाष्य, शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2.1.14

4 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2.1.14, तत्त्वोपदेश, 76, 77, 82

आजकल मूल्यों का विभाजन कभी-कभी स्वार्थ, परार्थ तथा आदर्श, के आधार पर किया जाता है । स्वार्थ-मूल्य, कर्ता के अपने हित में है । परार्थ-मूल्य, अन्य लोगों के लिए होते हैं और तीसरे प्रकार के मूल्य सत्य, शिव, सुन्दरम् जैन किसी आदर्श की प्राप्ति में निहित हैं । निःसन्देह ये भेद, निराधार तथा किसी सीमा तक भ्रामक भी हैं । डॉ० सिन्हा ने स्वयं अपनी ' एथिक्स ' नामक पुस्तक में स्वीकार किया है कि- "व्यक्ति और समाज के हित में कोई मुख्य भेद नहीं है । जो मूल्य वैयक्तिक शुभ के लिए उपयोगी हैं, वही सामाजिक शुभ के लिए भी हैं ।" इसी प्रकार स्वार्थवादी मूल्य भी वस्तुतः आदर्शवादी मूल्यों से अलग नहीं किये जा सकते हैं । यदि केवल आदर्श, के लिए ही किसी आदर्श की उपासना की जाय, तो वह आदर्श, व्यक्ति का भी आदर्श बन जाता है । अतः उसका प्रभाव व्यक्ति - विशेष के गुणों और हितों पर भी पड़ता है । फिर भी इस स्वीकार नहीं किया जा सकता कि कुछ मूल्य, मुख्य रूप से वैयक्तिक जीवन से सम्बन्धित होते हैं और दूसरों का सम्बन्ध उसके सामाजिक जीवन से होता है । प्रथम प्रकार के मूल्यों में से दूसरों की अपेक्षा कुछ अपने सर्वोच्च आदर्श, की प्राप्ति से भी घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित होते हैं । उदाहरणार्थ- प्लेटो के चार गुण- साहस, सदाचार, ज्ञान और न्याय में से सदाचार मुख्य रूप से वैयक्तिक जीवन का गुण है तथा ज्ञान और साहस प्रायः समान रूप से दोनों से सम्बन्धित हैं । कुछ भी हो, वैयक्तिक और सामाजिक शुभ का भेद तो नाम के लिए किया जा सकता है, किन्तु इनका पूर्ण विभाजन संभव नहीं है । जैसे व्यक्ति का शुभ, समाज के शुभ पर आश्रित है, वैसे ही समाज का शुभ, व्यक्ति के शुभ पर आश्रित है ।

त्रयान्तिक सदस्यों के बिना समाज आकर्षण मात्र है । इसी प्रकार व्यक्ति के शुभ के बिना समाज का शुभ कोई अर्थ नहीं रखता । जो व्यक्ति अपने लिए अच्छा है वह पत्यक्ष या परोक्ष रूप से समाज के लिए भी अच्छा है । इसी प्रकार जिसका हृदय या मन फलुषित है, वह निश्चित रूप से समाज का एक बुरा सदस्य होगा। सद्गुण चाहें स्वार्थपरक हों या परार्थपरक, उन्हें हम ' सामाजिक ' कह सकते हैं । अतः शंकर द्वारा बताये गए आत्म-साक्षात्कार के साधन निश्चय ही मुख्य रूप से वैयक्तिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं, किन्तु उनकी गणना सद्गुणों में की जा सकती है । स्वार्थपरक होते हुए भी वे उनके धर्म-दर्शन के नैतिक पक्ष में ग्रहण किये जाते हैं ।

आचार्य शंकर भारत के अन्य परम्परागत दार्शनिकों की भाँति साधारण और वर्णाश्रम धर्म के अन्तर्गत आने वाले कर्मों को भी मूल्य प्रदान करते हैं । साधारण धर्मों का पालन करना मनुष्य मात्र का सामान्य कर्तव्य है । इन कर्तव्य कर्मों को सभी लोग वैयक्तिक क्षमता, सामाजिक स्थिति, जाति-पाँत या राष्ट्रीयता का भेदभाव किए बिना करते हैं ।¹ इस प्रकार के मुख्य सद्गुणों में, सत्य, अस्तेय, अक्रोध, क्षमा, धैर्य, शौच, धी, विद्या, अहिंसा ब्रह्मचर्य आदि हैं ।² वर्णाश्रम या विशेष

1 दि इथिक्स ऑफ दि हिन्दूज, पृष्ठ 0 - 1

2 मनुस्मृति 6 92 और 10 63

धर्म त्रयोक्त के नामाजिक स्तर और स्थिति के अनुकूल होते हैं । ये साधारण और विशेष दोनों प्रकार के धर्म मुख्य रूप से सामाजिक हैं ।

यह सत्य है कि शंकर ने इन कर्तव्यों को आत्म-साक्षात्कार के प्रत्यक्ष साधनों में सम्मिलित नहीं किया है । इसका अर्थ यह नहीं है कि शंकर इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए इनको आवश्यक नहीं समझते हैं, बल्कि इसका कारण यह है कि इनका पालन करना तो सभी के लिए अनिवार्य है । कोई मनुष्य आत्म-साक्षात्कार के लिए प्रयत्न करे या न करे किन्तु उसे साधारण और विशेष धर्मों का पालन अवश्य करना होगा । इन कर्तव्यों का पालन भले मानव-जीवन के लिए स्वयं आवश्यक है । शंकर के अनुसार इनका उल्लंघन करने वाला व्यक्ति आत्म-साक्षात्कार के परमानन्द की तो बात ही क्या इस लौकिक एवं पारलौकिक नश्वर सुखों को भी न पा सकेगा । शंकर कठोपनिषद् के इस विचार को स्वीकार करते हैं कि जिस व्यक्ति ने दुष्कर्मों का करना और उनके विषय में विचार करना नहीं छोड़ा है और जिसका मन पूर्णतः शुद्ध और शान्त नहीं हुआ है वह ज्ञान के द्वारा अपना वास्तविक स्वरूप नहीं पहचान सकता ।¹ आत्म-साक्षात्कार के लिए चित्त शुद्धि का उतना ही महत्व है, जितना ज्ञान का स्वयं है । शंकर के मतानुसार चित्त तभी शुद्ध हो सकता है, जब कर्तव्यों का पालन उन्हीं के लिए या भगवान के लिए किया जाय ।² अतः वे अनासक्त भाव से कर्तव्यों का

1 कठोपनिषद् । 2 23 और उसपर शंकर भाष्य

2 शंकर भाष्य गीता 48 51, 9 27, 18 23

ज्ञान-ज्ञान-साक्षात्कार का साधन मानते हैं । किन्तु इस साधन से सीधे आत्म-ज्ञान नहीं प्राप्त हो सकता । शंकर के कर्म-सिद्धान्त में विश्वास से भी यही ज्ञात जाता है कि वे हमारे कर्मों का नैतिक मूल्य उचित रूप से स्वीकार करते हैं ।

5 ज्ञान और कर्म -

शंकर के मतानुसार ब्रह्म का प्रतिपादन करना सभी उपनिषदों का मुख्य लक्ष्य है और ब्रह्म के साथ अपने तादात्म्य का साक्षात् दर्शन बन्धन से छुटकारा पाने का एकमात्र साधन है । कोई भी कर्म किसी प्रकार भी किया जाय किन्तु वह ज्ञान के सदृश नहीं हो सकता है । शंकर के मतानुसार मोक्ष और ब्रह्मभाव एक ही बात है ॥ ब्रह्मभावश्च मोक्ष ॥ । यह मोक्ष नित्य है ।¹ इसे कोई नई रचना या नूतन उपलब्धि नहीं समझना चाहिए । अतः मोक्ष किसी कर्म से प्राप्त नहीं हो सकता । उसके लिए ब्रह्म या परम सत् का अव्यवहित ज्ञान अपेक्षित है । अनासक्त भाव से किए गये कर्म इस मार्ग को प्रशस्त कर सकते हैं किन्तु इनके द्वारा भी साक्षात् ज्ञान नहीं हो सकता है । कर्म का परिणाम तो केवल रचना, रूपान्तरण, परिवर्तन या किसी वस्तु की उपलब्धि रूप में ही देखा जाता है², किन्तु मोक्ष इनमें से कुछ नहीं है । अतः कर्मों को शंकराचार्य, मोक्ष का सीधा साधन

1 शंकर भाष्य तैत्तिरीय । 2 ॥ नित्यो हि मोक्ष ॥

2 शंकर भाष्य तैत्तिरीय, । 2

नहीं स्वीकार करते हैं।¹ यही नहीं, शंकर ने ज्ञान-कर्म-समुच्चय सिद्धान्त का घोर विरोध किया है। न्याय-वैशेषिक, रामानुज आदि ज्ञान और कर्म दोनों को मोक्ष का साधन मानते हैं। इन लोगों के मतानुसार शास्त्र-विहित कर्म, ज्ञान प्राप्त हो जाने पर भी करते रहना चाहिए। इससे व्यक्ति का अनासक्त तथा निर्विषय में अभ्यास होता है और ज्ञान बढ़ता है। इस प्रकार वैराग्य और वस्तुओं के दिखावटीपन का ज्ञान जिजीविषा को क्षणिक तृप्ति प्रदान करता है तथा न्याय वैशेषिक के मतानुसार इससे आत्मा की मुक्ति प्राप्त होती है। रामानुज के अनुसार, वैराग्य से दिव्य ज्ञान प्राप्त करने में सहायता मिलती है, फिर श्रद्धा और प्रेम परिपुष्ट ज्ञान पर व्यक्ति का अहं शान्त हो जाता है और भगवान की इच्छा में व्यक्ति की इच्छा समाहित हो जाने पर मुक्ति प्राप्त हो जाती है।²

किन्तु शंकर के अनुसार ज्ञान ही हमें बन्धन से मुक्त कर सकता है। इस कार्य को पूरा करने के लिए किसी सहायक या पूरक की आवश्यकता नहीं है। निष्काम कर्म करना या भगवान के समर्पण भाव से कर्म करना शंकर के मतानुसार ज्ञान में सहायक अवश्य है, क्योंकि इससे साधक का मन शुद्ध होता है और ब्रह्म के साथ तादात्म्य का ज्ञान प्राप्त होने के लिए भूमि तैयार होती है। किन्तु उनके द्वारा सीधे मोक्ष प्राप्त होना उन्हें मान्य नहीं है। शंकर कहते हैं कि ज्ञान और कर्म का समुच्चय सम्भव नहीं है, क्योंकि एक तो उनके हेतु,

1 शांकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र, 4।13

2 दि इथिक्स ऑफ़ दि हिन्दूज, पृ0 - 279

स्वप्न और फल में विरोध है और दूसरे रज्जु के ज्ञान और अज्ञान की तरह उन दोनों का एक साथ रहना सम्भव नहीं है । कर्म का हेतु आसक्ति है और ज्ञान का हेतु अनासक्ति है, कर्म जड़ स्वरूप है और ज्ञान प्रकाश-स्वरूप है, कर्म का फल अभ्युदय है और ज्ञान का फल मोक्ष है । ज्ञान को कर्म या किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा नहीं है, क्योंकि इसका फल निश्चित है ।¹ जिस प्रकार अन्धकार प्रकाश के कार्य में सहायता नहीं कर सकता, उसी प्रकार कर्म भी ज्ञान के कार्य में कोई सहायता नहीं कर सकता है । किसी का विरोधी कभी उसकी सहायता नहीं कर सकता ।² ज्ञान और कर्म में विरोध इसी बात से प्रकट होता है कि कर्म में कर्त्ता अनिवार्य रूप से अहं भाव रखता है, जब कि ज्ञान अहंभाव रहित की अवस्था में होता है । पुनश्च, कर्म कर्त्ता पर आश्रित होता है, वह चाहे करे अथवा न करे किन्तु ज्ञान, ज्ञेय वस्तु पर आश्रित है । इस विषय में ज्ञाता को स्वतंत्रता नहीं है । यदि वस्तु सामने है और व्यक्ति के पास ज्ञान के आवश्यक माधन है, तो वह उस वस्तु को अवश्य जानेगा । अतः शंकर का मत है कि ज्ञान और कर्म का समुच्चय नहीं हो सकता है³, क्योंकि इन दोनों का विरोध पर्वत की तरह अचल है । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वे कर्मों का बिल्कुल तिरस्कार करते हैं । उनके अनुसार कर्मों का भी एक अलग अपना स्थान और मूल्य है ।

1 उपदेश सहस्री । 10

2 उपदेश सहस्री । 11

3 शांकर भाष्य गीता, 3 । {प्रस्तावना}

6 भक्ति और उपासना -

॥क॥ भक्ति और भक्ति के लक्षण -

निष्कपट भाव से ईश्वर की खोज को भक्ति योग कहते हैं । इस राज का आरम्भ, मध्य और अन्त प्रेम में होता है । ईश्वर के प्रति एक क्षण की भी प्रेममत्तता हमारे लिए शाश्वत मुक्ति देने वाली होती है । भक्तिसूत्र में नारद जी कहते हैं कि- "भगवान के प्रति उत्कट प्रेम ही भक्ति है ।"¹ जब मनुष्य इसे प्राप्त कर लेता है तो सभी उसके प्रेमपात्र बन जाते हैं । वह किसी में घृणा नहीं करता, वह सदा के लिए सन्तुष्ट हो जाता है । इस प्रेम से किसी काम्य वस्तु की प्राप्ति नहीं हो सकती, क्योंकि जब तक सासारिक वासनाएं धर किए रहती हैं, तब तक इस प्रेम का उदय ही नहीं होता । "भक्ति कमें श्रेष्ठ है और ज्ञान तथा योग से भी उच्च है, क्योंकि इन सबका एक न एक लक्ष्य है जब कि भक्ति स्वयं ही साध्य एवं साधन स्वरूप है ।"²

भक्ति की विशेष रूप से व्याख्या करने वाले शाण्डिल्य एवं नारद जैसे महापुरुषों को छोड़ देने पर भी स्पष्टतः वेदान्त दार्शनिकों- आचार्य शंकर एवं रामानुज तथा व्यास सूत्र के महान भाष्यकारों ने भी भक्ति के सम्बन्ध में बहुत कुछ बताया है । आचार्य शंकर यद्यपि ज्ञानमार्ग के समर्थक हैं किन्तु वे भक्तिमार्ग के विरोधी कदापि नहीं हैं । उन्होंने भी भक्ति को ज्ञान की प्राप्ति में आवश्यक

1 नारद भक्ति सूत्र 1, ॥सा तु अस्मिन् परम प्रेमरूपा॥

2 नारद भक्ति सूत्र 30 - ' सा तु कमेज्ञानयोगेभ्य अपि अधिकतरा ।
स्वयं फलरूपता इति ब्रह्मकुमारा ।। '

प्रनाया है । आचार्य शंकर के भक्ति सम्बन्धी विचार ' जन्माद्यस्य यत ' ; ' अथातो ब्रह्म जिज्ञासा ' तथा ' आवृत्तिरसकृदुपदेशात् ' इन ब्रह्मसूत्रों की व्याख्या में स्पष्टतः परिलक्षित होते हैं ।

वस्तुतः भक्तियोग ईश्वर की प्राप्ति का सबसे सरल और स्वाभाविक मार्ग है । किन्तु इससे एक विशेष भय की भी आशंका रहती है । वह यह कि भक्ति अपना निम्न या गौणी अवस्था में मनुष्य को बहुधा भयानक मतान्ध और कट्टर बना देती है । हिन्दू, इस्लाम या ईसाई धर्म में जहाँ कहीं इस प्रकार के धर्मान्ध व्यक्तियों का दल है, वह सदैव ऐसे ही निम्न श्रेणी के भक्तों द्वारा गठित हुआ है । वह इष्ट-निष्ठा जिसके बिना यथार्थ प्रेम का विकास सम्भव नहीं, प्रायः दूसरे सब धर्मों की निन्दा का कारण भी बन जाती है । किन्तु यह आशंका भक्ति की केवल निम्नतर अवस्था में ही होती है । इस अवस्था को 'गौणी' कहते हैं । परन्तु जब भक्ति परिपक्व होकर उस अवस्था को प्राप्त हो जाती है, जिस हम ' परा ' कहते हैं तब इस प्रकार की भयानक मतान्धता और कट्टरता की फिर आशंका नहीं रह जाती । इस ' पराभक्ति ' से अभिभूत व्यक्ति प्रेम स्वरूप भगवान् के इतने निकट पहुँच जाता है कि वह फिर दूसरों के प्रति घृणा-भाव के विस्तार यन्त्र-स्वरूप नहीं हो सकता ।

यह संभव नहीं कि इसी जीवन में हमसे प्रत्येक, सामञ्जस्य के साथ अपना चरित्र गठन कर सके, फिर भी हम जानते हैं कि जिस चरित्र में ज्ञान,

भक्त और योग - इन तीनों का सुन्दर सम्मिश्रण है, वही सर्वोत्तम कोटि का है । एक पक्षी के उड़ने के लिए तीन अंगों की आवश्यकता होती है - दो पंख और पतवार स्वयं एक पूछ । ज्ञान और भक्ति दोनों दो पंख हैं और योग पूछ जा नामजस्त बनाने रखता है । जो इन तीनों साधना प्रणालियों का एक साथ नामजस्त सहित अनुष्ठान नहीं कर सकते, और इसलिए केवल भक्ति को अपने मार्ग के रूप में अपना लेते हैं, उन्हें यह सदैव स्मरण रखना आवश्यक है कि यद्यपि बाह्य अनुष्ठान और क्रियाकलाप आरम्भिक दशा में नितान्त आवश्यक हैं, फिर भी भगवान के प्रति प्रगाढ़ प्रेम उत्पन्न कर देने के अतिरिक्त उनकी और कोई उपयोगिता नहीं ।

यद्यपि ज्ञान और भक्ति दोनों ही मार्गों के आचार्यों का भक्ति के प्रभाव में विश्वास है, फिर भी उन दोनों में कुछ थोड़ा सा मतभेद है । ज्ञानी की दृष्टि में भक्ति मुक्ति का एक साधनमात्र है, पर भक्त के लिए यह साधन भी है और साध्य भी । मेरी दृष्टि में तो यह भेद नाममात्र का है । वास्तव में, जब भक्ति को हम एक साधन के रूप में होते हैं, तो उसका अर्थ केवल निम्न स्तर की उपासना होता है और यह निम्न स्तर की उपासना आगे चलकर ' परा ' भक्ति में परिणत हो जाती है । ज्ञानी और भक्त दोनों ही अपनी-अपनी साधना प्रणाली पर विशेष जोर देते हैं, वे यह भूल जाते हैं कि पूर्ण भक्ति के उदय होने से पूर्ण ज्ञान बिना मार्ग ही प्राप्त हो जाता है और इसी प्रकार पूर्ण ज्ञान के साथ पूर्ण भक्ति भी स्वतः ही आ जाती है ।

' आर्वात्तिसकृदुपदेशात् ' सूत्र की व्याख्या करते हुए भगवान शंकराचार्य कहते हैं कि- " लाग ऐसा कहते हैं, ' वह गुरु का भक्त है, वह राजा का भक्त है ' , और वे यह बात उस व्यक्ति को सम्बोधित कर कहते हैं, जो गुरु या राजा का अनुसरण करता है तथा इस प्रकार यह अनुसरण ही जिसके जीवन का ध्येय है । इस प्रकार जब वे कहते हैं, ' एक पतिव्रता स्त्री अपने विदेश-गय पति का ध्यान करती है, तो यहाँ भी एक प्रकार से उत्कण्ठा युक्त निरन्तर स्मृति का ही लक्ष्य किया गया है ।"¹ शंकराचार्य के मतानुसार यही भक्ति है ।

इसी प्रकार ' अथातो ब्रह्म जिज्ञासा ' सूत्र की व्याख्या करते हुए आचार्य रामानुज कहते हैं कि- "एक पात्र से दूसरे पात्र में तेल डालने पर जिस प्रकार वह एक अखण्ड धारा में गिरता है, उसी प्रकार किसी ध्येय वस्तु के निरन्तर स्मरण का ध्यान कहते हैं । जब इस प्रकार की ध्यानावस्था ईश्वर के सम्बन्ध में प्राप्त हो जाती है, तो सारे बन्धन टूट जाते हैं । इस प्रकार, शास्त्रों में इस निरन्तर स्मरण को मुक्ति का साधन बतलाया है । शास्त्रों में प्रमुख स्थानों पर कहा गया है कि उपासना का अर्थ निरन्तर स्मरण ही है । अतएव श्रुतियों ने उस स्मृति को, जिसने प्रत्यक्ष अनुभूति का रूप धारण कर लिया है, मुक्ति का साधन बतलाया है । आत्मा की अनुभूति न तो नाना प्रकार की विद्याओं से हो सकती है, न बुद्धि से और न बारम्बार वेदाध्ययन से । जिसको यह आत्मावरण करती है, वही इसकी प्राप्ति करता है तथा उसी के सम्मुख आत्मा अपना स्वरूप

यह स्मृति है । भगवान ने स्वयं कहा है, ' जो मुझमें सतत युक्त है और निरन्तर मेरा भजन करते हैं उन्हें मैं ऐसा बुद्धियोग देता हूँ, जिससे वे मुझे प्राप्त कर सकते हैं ' ।¹ इसीलिए कहा गया है कि जिसे यह प्रत्यक्ष अनुभवात्मक स्मृति अत्यन्त प्रिय है, उसी को परमात्मा वरण करते हैं, वही परमात्मा की प्राप्ति करता है, क्योंकि जिनका स्मरण किया जाता है, उन परमात्मा को यह स्मृति प्रिय है । यह निरन्तर स्मृति ही ' भक्ति ' शब्द द्वारा अभिहित हुई है ।¹

पातञ्जलि के ' ईश्वरप्रणिधानाद्वा ' सूत्र की व्याख्या करते हुए भोज कहते हैं, "प्रणिधान वह भक्ति है, जिसमें इन्द्रिय भोग आदि समस्त फलाकांक्षाओं का त्याग कर सारे कर्म उन परमगुरु परमात्मा को समर्पित कर दिये जाते हैं"² भगवान व्यास ने भी इसकी व्याख्या करते हुए कहा है, "प्रणिधान वह भक्ति है, जिसमें उस योगी पर परमेश्वर का अनुग्रह होता है और उसकी सारी आकांक्षाएँ पूर्ण हो जाती हैं ।"³ शाण्डिल्य के मतानुसार "ईश्वर में परमानुरक्ति ही भक्ति है ।"⁴ पराभक्ति की सर्वश्रेष्ठ व्याख्या तो वह है, जो भक्तराज प्रह्लाद ने दी है - "जैसी तीव्र आसक्ति अविवेकी पुरुषों की इन्द्रिय - विषयों में होती है, (तुम्हारे प्रति) उसी प्रकार की (तीव्र) आसक्ति तुम्हारा स्मरण करते समय कहीं मेरे हृदय

1 रामानुज भाष्य, ब्रह्मसूत्र, । । ।

2 भोजवृत्ति, पातञ्जलि योगसूत्र, । 23

3 व्यास भाष्य, पातञ्जलि योगसूत्र - । 23

4 शाण्डिल्य सूत्र, । 2

न चला न जाय ।"¹ इसके समर्थन में एक प्राचीन आचार्य को उद्धृत करते हुए अपने श्रीभाष्य में रामानुज कहते हैं, "ब्रह्मा से लेकर एक तृण पर्यन्त ससार के समस्त पाणा कमजोरी जन्म-मृत्यु के वश में हैं, अतएव अविद्यायुक्त और परिवर्तनशील ज्ञान के कारण वे इस योग्य नहीं कि ध्येय-विषय के रूप में वे साधक के ध्यान में सहायक हों ।" शाण्डिल्य के 'अनुभक्ति' शब्द की व्याख्या करते हुए भाष्यकार स्वप्नेश्वर कहते हैं- उसका अर्थ है- 'अनु' अर्थात् 'पश्चात्' और रक्ति अर्थात् 'आसक्ति'; इसका तात्पर्य यह हुआ कि वह आसक्ति जो भगवान के स्वरूप और उनकी महिमा के ज्ञान के पश्चात् आती है ।² अन्यथा स्त्री, पुत्र आदि किसी भी व्यक्ति के प्रति अन्ध आसक्ति को ही हम भक्ति कहने लगे । अतः हम स्पष्ट देखते हैं कि आध्यात्मिक अनुभूति के निमित्त किए जाने वाले मानसिक प्रयत्नों की परम्परा या क्रम ही भक्ति है, जिसका प्रारम्भ साधारण पूजा-पाठ से होता है और अन्त ईश्वर के प्रति अनन्य प्रेम में ।

❧ उपासना का अर्थ, एवं परिभाषा -

किसी अलौकिक, अतिप्राकृतिक या दैवी शक्ति अथवा सत्ता में मनुष्य का विश्वास धर्म का मूल आधार तथा अनिवार्य तत्त्व है । वस्तुतः धर्म का यही तत्त्व उसे दर्शन और विज्ञान से पृथक् करता है, जिनका मुख्य आधार आस्था न

1 विष्णु पुराण, । 20 । 9

2 शाण्डिल्य सूत्र, स्वप्नेश्वर टीका, । 2

होकर तर्कबुद्धि है । दार्शनिक तथा वैज्ञानिक के विपरीत धर्म-परायण व्यक्ति अतिप्राकृतिक सत्ता के प्रति अपने इस आस्थापूर्ण, दृष्टिकोण के अनुरूप ही जीवन और जगत् की समस्याओं पर विचार करता है, उसके जीवन में अलौकिक या अतिप्राकृतिक सत्ता के प्रति अखण्ड आस्था अथवा श्रद्धा का सर्वांगीर स्थान होता है । यही आस्था या श्रद्धा धर्म परायण व्यक्ति के मन में प्रार्थना, पूजा अथवा उपासना को जन्म देती है, जो धर्म का अनिवार्य अंग है, तथा जिसके माध्यम से धार्मिक अनुभूति की बाह्य अभिव्यक्ति होती है ।

विश्व के सभी धर्मों में- चाहे वे अविकसित हों या विकसित, ईश्वरवादी हों या निरीश्वरवादी, पूजा उपासना अथवा प्रार्थना किसी न किसी रूप में अवश्य पाई जाती है । मानवीय सभ्यता के विकास की प्रारम्भिक अवस्था में मनुष्य भोजन, आश्रय, सुरक्षा आदि जीवन की मूलभूत आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए अतिप्राकृतिक शक्तियों से पूजा या प्रार्थना किया करता था । कालान्तर में मानवीय सभ्यता का पयोप्यत विकास हो जाने पर भी इस स्थिति में कोई विशेष अन्तर नहीं आया । भारत में वैदिक धर्म इस बात का प्रमाण है । वेद मन्त्रों में इन्द्र, अग्नि, वरुण, सूर्य आदि देवताओं की जो उपासना पाई जाती है, उनका मुख्य उद्देश्य मानव-जीवन की मूल आवश्यकताओं की पूर्ति तथा सुख समृद्धि ही है । वैदिक धर्म के समान ही यहूदी धर्म, ईसाई धर्म इस्लाम आदि ईश्वरवादी धर्मों में भी मुख्यतः इसी प्रकार की प्रार्थना पाई जाती है । यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि इस प्रकार की उपासना केवल ईश्वरवादी धर्मों तक ही सीमित नहीं है । जैन तथा बौद्ध धर्म

आदि निरीश्वरवादी धर्मों में भी पूजा या उपासना का बहुत महत्वपूर्ण स्थान है। इन धर्मों के अनुयायी भी ईश्वर के स्थान पर कुछ अन्य अतिप्राकृतिक सत्ताओं में आस्था रखते हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि प्रार्थना, पूजा अथवा उपासना धर्म का अनिवार्य तत्त्व है, जिसके अभाव में उसके अस्तित्व की कल्पना करना संभव नहीं है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि प्रार्थना अथवा उपासना का स्वरूप क्या है या उसकी परिभाषा कैसे दी जा सकती है ? यद्यपि अभी तक उपासना की कोई निश्चित एवं सर्वमान्य तथा पूर्णतः दोषरहित परिभाषा नहीं दी जा सकी है, फिर भी प्रार्थना या उपासना के मूलभूत तत्वों तथा उसकी आधारभूत मान्यताओं को ध्यान में रखते हुए हम यह कह सकते हैं कि उपासना आस्था पर आधारित वह धार्मिक कृत्य है, जिसके माध्यम से उपासक किसी अतिप्राकृतिक उपास्य सत्ता के प्रति पूर्ण आत्म-समर्पण करता है, जिसके द्वारा वह स्वयं अपने लिए या दूसरों के लिए उपास्य सत्ता से सुख, समृद्धि एवं शान्ति की याचना करता है तथा आशा करता है कि उसकी यह याचना स्वीकार की जाएगी और जिसके माध्यम से उपास्य सत्ता के प्रति उसकी अपार श्रद्धा एवं विनम्रता की अभिव्यक्ति होती है।

॥ ग ॥ प्रतीक तथा प्रतिमा-उपासना -

प्रतीक का अर्थ है वे वस्तुएँ जो थोड़े-बहुत अंश में ब्रह्म के स्थान में उपास्य रूप में ली जा सकती हैं। इस सम्बन्ध में आचार्य रामानुज कहते हैं -

"जा वस्तु ब्रह्म नहीं है, उसमें ब्रह्मबुद्धि करके ब्रह्म का अनुसन्धान करना प्रतीकोपासना है ।"¹ भगवान शंकराचार्य कहते हैं- "मन की ब्रह्मरूप से उपासना करो, यह आध्यात्मिक उपासना है, और आकाश ब्रह्म है, यह आधि दैविक । मन आभ्यन्तरिक प्रतीक है और आकाश बाह्य । इन दोनों की ही उपासना ब्रह्म के रूप में करनी होगी ।"² प्रतीक शब्द का अर्थ, किसी की ओर जाना, और प्रतीकोपासना का अर्थ ब्रह्म के स्थान में ऐसी किसी वस्तु की उपासना करना, जो कुछ या अधिक अंशों में ब्रह्म के सदृश हो, पर स्वयं ब्रह्म न हो । श्रुतियों में वर्णित प्रतीकों का अतिरिक्त पुराणों और तन्त्र शास्त्रों में भी प्रतीकों का उल्लेख है । सब प्रकार की पितृ-उपासना और देवोपासना इस प्रतीकोपासना के अन्तर्गत रखी जा सकती है ।

यहाँ उल्लेखनीय यह है कि एकमात्र ईश्वर की उपासना ही भक्ति है । देव, पितर या अन्य किसी की उपासना भक्ति नहीं कही जा सकती । विभिन्न देवताओं की जो विभिन्न उपासना - पद्धतियाँ हैं, उनकी गणना कर्मकाण्ड में ही की जाती है । उसके द्वारा उपासक को किसी प्रकार के स्वर्गभोग के रूप में एक विशिष्ट फल ही मिलता है, उससे न भक्ति होती है न मुक्ति । अतएव जब किसी देवता या अन्य किसी पुरुष की उपासना उस देवता या पुरुष के रूप में

1 रामानुज भाष्य, ब्रह्मसूत्र, 4 । 5

2 शांकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र, 4 । 5

ही की जाती है, तो इस प्रकार की उपासना एक कर्ममात्र है और यह एक विद्या हान के कारण, उपासक उस विशेष विद्या का फल भी प्राप्त करता है । परन्तु जब उस देवता या पुरुष को ब्रह्म रूप मानकर उसकी उपासना की जाती है तो उससे वही फल प्राप्त होता है जो ईश्वरोपासना से । अद्वैतवादी कहते हैं ' नामरूप का अलग कर लेने पर क्या प्रत्येक वस्तु ब्रह्म नहीं है ?' विशिष्टाद्वैतवादी कहते हैं - ' वे प्रभु क्या सबकी अन्तरात्मा नहीं है ?' आचार्य शंकर कहते हैं - "आदित्य आदि की उपासना का फल वह ब्रह्म ही देता है, क्योंकि वही सब का नियन्ता है । जिस प्रकार प्रतिमा में विष्णुदृष्टि आदि करनी पड़ती है, उसी प्रकार प्रतीकों में भी ब्रह्म-दृष्टि करनी पड़ती है । अतएव समझना होगा कि यहाँ पर वास्तव में ब्रह्म की ही उपासना की जा रही है ।"¹

प्रतीक से सम्बन्धित प्रायः सभी बातें प्रतिमा के विषय में भी घटित होती हैं - अर्थात् यदि प्रतिमा किसी देवता या किसी महापुरुष की सूचक हो, तो ऐसी उपासना भक्ति-प्रसूत नहीं है, वह हमें मुक्ति नहीं दे सकती । पर वह यदि उसी एक परमेश्वर की सूचक हो, तो उस उपासना से भक्ति और मुक्ति दोनों प्राप्त हो सकती हैं । ससार के मुख्य धर्मों में से वेदान्त, बौद्ध धर्म एवं ईसाई धर्म के कुछ सम्प्रदाय बिना किसी आपत्ति के प्रतिमाओं का उपयोग करते हैं । केवल

ही की जाती है, तो इस प्रकार की उपासना एक कर्ममात्र है और यह एक विद्या होने के कारण, उपासक उस विशेष विद्या का फल भी प्राप्त करता है । परन्तु जब उस देवता या पुरुष को ब्रह्म रूप मानकर उसकी उपासना की जाती है तो उससे वही फल प्राप्त होता है जो ईश्वरोपासना से । अद्वैतवादी कहते हैं ' नामरूप का अलग कर लेने पर क्या प्रत्येक वस्तु ब्रह्म नहीं है ?' विशिष्टाद्वैतवादी कहते हैं - ' वे प्रभु क्या सबकी अन्तरात्मा नहीं हैं ?' आचार्य शंकर कहते हैं - "अद्वैत यदि की उपासना का फल वह ब्रह्म ही देता है, क्योंकि वही सब का नियन्ता है । जिस प्रकार प्रतिमा में विष्णुदृष्टि आदि करनी पड़ती है, उसी प्रकार प्रतीकों में भी ब्रह्म-दृष्टि करनी पड़ती है । अतएव समझना होगा कि यहाँ पर वास्तव में ब्रह्म की ही उपासना की जा रही है ।"¹

प्रतीक से सम्बन्धित प्रायः सभी बातें प्रतिमा के विषय में भी घटित होती हैं - अर्थात् यदि प्रतिमा किसी देवता या किसी महापुरुष की सूचक हो, तो ऐसी उपासना भक्ति-प्रसूत नहीं है, वह हमें मुक्ति नहीं दे सकती । पर वह यदि उसी एक परमेश्वर की सूचक हो, तो उस उपासना से भक्ति और मुक्ति दोनों प्राप्त हो सकती हैं । ससार के मुख्य धर्मों में से वेदान्त, बौद्ध धर्म एवं ईसाई धर्म के कुछ सम्प्रदाय बिना किसी आपत्ति के प्रतिमाओं का उपयोग करते हैं । केवल

इस्लाम और प्रोटेस्टेन्ट ही ये दो ऐसे धर्म हैं, जो इस सहायता की आवश्यकता नहीं मानते । फिर भी, मुसलमान प्रतिमा के स्थान में अपने पीरों और शहीदों की कब्रों का उपयोग करते हैं । ईसाई एव इस्लाम धर्म में जो कुछ प्रतिमा-उपासना विद्यमान है, वह उसी श्रेणी की है, जिसमें प्रतीक या प्रतिमा की उपासना केवल प्रतीक या प्रतिमा रूप से होती है, ब्रह्मदृष्टि से नहीं । अतएव वह कर्मनुष्ठान के ही समान है- उससे न भक्ति मिल सकती है, न मुक्ति । इस प्रकार की प्रतिमा पूजा में उपासक ईश्वर को छोड़ अन्य वस्तुओं में आत्मसमर्पण कर देता है और इसलिए प्रतिमा, कब्र, मन्दिर आदि के इस प्रकार उपयोग को ही सच्ची मूर्ति पूजा कहते हैं । पर वह न तो कोई पाप कर्म है और न कोई अन्याय- वह तो बस एक कर्ममात्र है और उपासकों को उसका फल भी अवश्य मिलता है ।

7 कर्म-सिद्धान्त आचार्य शंकर -

' कर्म ' शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत के ' कृ ' धातु से हुई है, जिसका अर्थ है- ' करना ' । अतः ' कर्म ' शब्द का धात्वर्थ होता है- किया हुआ कोई कार्य । कार्य, मानसिक और शारीरिक दोनों प्रकार का हो सकता है, अतः कर्म के व्यापक अर्थ में शारीरिक और मानसिक दोनों प्रकार की क्रियाएँ हो सकती हैं । यद्यपि डॉ० दास गुप्ता ने वैदिक काल के ' कर्म ' के विषय में कहा है कि यह "वैदिक यज्ञों के करने तक ही सीमित था ।"¹ और यद्यपि यह सामान्यतः शारीरिक कार्यों के अर्थ तक ही सीमित रहता है, किन्तु ऐसा कोई कारण नहीं

दिखाई देता कि इसका अर्थ, इतने तक सीमित रखा जाय । हमारी इच्छाएँ और विचार हमारे मानसिक कार्य हैं । बाहरी कार्यों की तरह उनसे भी चरित्र की अभिव्यक्ति होती है और शारीरिक कार्यों की तरह ही हमारे मन पर उनका प्रभाव अंकित होता है । वस्तुतः हमारे विचार, इच्छाओं और वृत्तियों के कारण ही हमारे सभी बाहरी कार्य सम्पन्न होते हैं ।¹ सम्भवतः इसी कारण बृहदारण्यक उपनिषद् और श्रीमद्भगवद् गीता में क्रमशः इच्छाओं तथा मानसिक वृत्तियों को ही व्यक्तित्व का निर्धारक माना गया है । वास्तव में कर्मवाद के अन्तर्गत कर्म को किसी विशेष प्रकार के कार्य तक सीमित नहीं माना गया है । उसमें शारीरिक और मानसिक दोनों प्रकार के कर्म आ जाते हैं ।

संक्षेप में, कर्म-सिद्धान्त का अर्थ है- लोग जैसा बोते हैं, वैसा काटते हैं । कर्मवाद के अनुसार, स्वेच्छा से किए गये हमारे कोई कार्य, विचार तथा इच्छाएँ आदि व्यर्थ नहीं जाती हैं । हमें उन सबका परिणाम भोगना और अनुभव करना पड़ता है । इस सन्दर्भ में 'कृतप्रणाश' और 'अकृताभ्यागम' का उल्लेख कदापि नहीं हो सकता । 'कृत प्रणाश' का तात्पर्य है- 'किए हुए कर्मों के परिणाम का कभी विनाश नहीं होता' और 'अकृतभ्यागम' का अर्थ है- 'न किए हुए कर्म के परिणाम का आगम नहीं होता है' । इस प्रकार हमें अपने इस जीवन में तथा पिछले अनेक जन्मों में किए हुए कर्मों का फल भोगना पड़ता है । डॉ० दास गुप्ता के शब्दों में- "कर्म का सिद्धान्त प्रायः सर्वत्र नैतिक नियम के रूप में स्वीकार

क्रिया जाता है । इसके कारण हर व्यक्ति को अपने कर्मों का भला-बुरा फल भोगना पड़ता है ।¹ किसी व्यक्ति द्वारा किए गये शुभ या अशुभ कर्मों का फल उस व्यक्ति को अवश्य ही भोगना पड़ेगा, बिना भोगे कर्म सैकड़ों कल्प में भी क्षीण न होंगे । ऐसा कोई पर्वत, आकाश, समुद्र या स्वर्ग नहीं है जहाँ कोई अपने किए हुए कर्मों का स्वयं फल न भोगता हो । ह्यूम ने भी कहा है कि मनुष्य अपने शुभाशुभ कर्मों के अनुसार यह जीवन समाप्त करके मृत्यु के बाद उच्च या निम्न श्रेणी के जीव का शरीर धारण करता है ।²

किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि हमारे वर्तमान कर्मों के सभी फल अगले जीवन या उसके बाद आने वाले जीवनो के लिए इकट्ठे होते रहे या इस नियम के अनुसार वर्तमान कर्मों का फल किसी भी दशा में हमारे इसी जीवन में न मिलें । हमारे कुछ कर्मों का फल इसी जीवन में मिल सकता है । यदि वे अधिक शक्तिशाली हुए तब तो उनका फल शीघ्र मिलेगा ही । कर्म-सिद्धान्त में यह नहीं माना गया है कि हमारे कर्मों का फल यहीं और अभी नहीं मिल सकता, किन्तु सामान्य रूप से इसमें कर्मों के उन फलों का निर्देश किया गया है, जिन्हें मनुष्य अगले जन्मों में भोगेगा । हमारे कर्म चाहे पूर्व जीवन के हों या इसी जीवन में किए गये हों, उनकी सापेक्ष शक्ति पर हमारे वर्तमान काल के सुख-दुख आश्रित रहते हैं । अतः कर्मवाद के समर्थक मानव कर्मों के तात्कालिक प्रभाव को अस्वीकार

1 इण्डियन आइडियलिज्म पृष्ठ 0 - 3

2 आर०ई० ह्यूम, इण्ट्रोडक्शन टू हिज ट्रान्सकेशन ऑफ ' थर्डन प्रिंसिपल उपनिषद्स, पृष्ठ 0 - 54

नहीं करते हैं । कम से कम शकर तो इस बात को बिल्कुल अस्वीकार नहीं करते हैं । वे गीता के इस मत का समर्थन करते हैं कि इस ससार में मनुष्यों द्वारा निष्ठापूर्वक किए गये कर्मों का शीघ्र ही फल मिलता है ।¹

आचार्य शकर के अनुसार, व्यक्ति की मृत्यु के बाद उसका स्थूल शरीर नि सन्देह नष्ट हो जाता है, किन्तु जीव अपने सूक्ष्म शरीर के साथ इधर-उधर जाता है और अपने पूर्व विचारों, इच्छाओं और कर्मों के अनुसार एक उपयुक्त शरीर फिर धारण करता है ।² भले-बुरे शरीर की प्राप्ति उसके अपने कर्मों के परिणामस्वरूप ही होती है । किसी व्यक्ति द्वारा किया हुआ कार्य बिना फल दिए व्यर्थ नहीं जाता । मुख्य रूप से मृत्यु-काल के समीप आए हुए विचार और इच्छाएँ उसके अगले शरीर का स्वरूप निर्धारित करते हैं ।³ ससार का चक्र भी कर्म के द्वारा ही चला करता है ।⁴ शुभ कर्म करने वाला व्यक्ति स्वर्ग आदि उत्तम लोकों में जाता है और यदि उसके कर्म बुरे हैं तो उसे नर्क आदि निम्न लोकों में गिरना पड़ता है, किन्तु यदि उसके शुभ और अशुभ कर्म समान हुए तो वह मनुष्य शरीर में पुनः जन्म लेगा ।⁵ भौतिक शरीर जो सभी सुख-दुखों का

1 भगवद् गीता, 4 14 ॥क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा॥

2 शाकर भाष्य केन, 3

3 शाकर भाष्य गीता, 8 6

4 शाकर भाष्य गीता, 3 13 ॥जगच्चक्रं प्रवृत्तिं हेतुं हि कर्म॥

5 शाकर भाष्य, प्रश्नोपनिषद् 3 7

वास-स्थान है, मनुष्य को अपने कर्मों के अनुसार ही प्राप्त होता है ।¹ अतः शक्य कहते हैं कि हम अपने वर्तमान भाग्य पर पछताने की अपेक्षा उसके साथ सामञ्जस्य करने का प्रयत्न करना चाहिए, क्योंकि हम स्वयं अपने कर्मों के कारण उसके लिए उत्तरदायी हैं ।²

पूर्व जन्म में किए गये जिन कर्मों के परिणाम हम प्राप्त करने लगते हैं उन्हें ' प्रारब्ध कर्म ' की सजा दी जाती है ।³ किन्तु कभी-कभी मनुष्य के वर्तमान शुभ-अशुभ अनुभवों को भी प्रारब्ध कह दिया जाता है । अतः स्वामी विवेकानन्द जी ने उचित ही कहा है कि ' कर्म ' कभी - कभी उस परिणाम को भी कहते हैं, जिसके कारण हमारे पूर्व कर्म थे ।⁴

अतः हिन्दुओं का प्रारब्ध, ईसाइयों के ' फेट ' अथवा मुसलमानों की ' किस्मत ' की संस्कृति से भिन्न है । ईसाई और मुस्लिम वर्ग, व्यक्ति के पूर्व जन्म या कर्मों में विश्वास नहीं करते हैं । अतएव ' फेट ' या ' किस्मत ' उनके ऊपर बाहर से आरोपित की जाती है । अपने सृष्टा की वे ऐसी ही इच्छा समझकर उसे सहन करते हैं । इसके विपरीत हिन्दुओं का ' प्रारब्ध ' अपने ही कर्मों की रचना है । अपने पूर्व कर्मों के अतिरिक्त ' प्रारब्ध ' या ' देव ' और

1 आत्मबोध, 12

2 अपरोक्षानुभूति, 89

3 अपरोक्षानुभूति, 92

4 कर्मयोग, पृष्ठ - 1

कुछ नहीं है ।¹ वह समान रूप से बनाया या बिगाड़ा जा सकता है । अपने ही कर्मों के फलस्वरूप प्राप्त ' प्रारब्ध ' हमारी न्याय-भावना के अनुकूल दिखायी देता है, इसलिए वह हमारे लिए कुछ विचित्र नहीं है । वह ' फेट ' या ' किस्मत ' की तरह हमें असहाय नहीं छोड़ देता है । इसके विपरीत, उसके कारण हमें साहस मिलता है । हम अपनी बहुत सी हानियों का दुष्परिणाम सहज ही सहन कर लेते हैं । निराशा की दशा में भी हमारा साहस नहीं छूटता है । डॉ० एस०एस० सूय नारायण ने ठीक ही कहा है कि - "यद्यपि यह धारणा पश्चिमी विचारधारा के विपरीत है, किन्तु इसमें सन्देह नहीं कि पूर्व में हमें इससे बड़ा धैर्य और सन्तोष मिलता है ।"² इस तथ्य को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि कर्मवाद में निष्ठा रखने वाले व्यक्ति के जीवन पर इसका अनुकूल प्रभाव पड़ता है । प्रो० मेक्समूलर के शब्दों में हम कह सकते हैं कि - "मनुष्य के चरित्र पर उसका बहुत सुन्दर प्रभाव पड़ता है । यदि कोई समझता है कि उसके सारे दुःखभोग उसी के पूर्व कर्मों के फल हैं तो वह एक ऋणी की भाँति अपने ऋण का भुगतान समझकर उन्हें सहज ही सहन कर लेगा । और यदि वह समझता है कि अपने दुःखभोगों के साथ अपना पुराना ऋण चुकाने के अतिरिक्त वह अपने नैतिक आचारण के द्वारा भविष्य के लिए पूँजी जुटा रहा है, तो उसे शुभ कर्म करने के लिए

1 योगवाशिष्ठ, 2 6 4

2 डॉ० नौलखा, ब्रह्मवाद पृ० - 266

भी प्रेरणा मिलेगी ।¹ शकर स्वयं इस बात का समर्थन करते हैं कि- मनुष्य को केवल शुभ विद्या और शुभ कर्मादि का आचरण करना चाहिए, क्योंकि पूर्व जन्म के कर्म, विद्या और प्रज्ञा के अनुसार ही अगला शरीर प्राप्त होता है और भोग भोगने पड़ते हैं ।²

किन्तु पुनश्च, प्रश्न हो सकता है कि पिछले जीवन के कर्मों का फल अज्ञात समय के एक बड़े अन्तराल के बाद इस जीवन में कैसे मिल सकता है ? वस्तुतः जो लोग आत्मा की अमरता और सस्कारों के चिरस्थायित्व में विश्वास नहीं रखते, उनके लिए यह प्रश्न बड़ा जटिल हो सकता है । किन्तु भारत के अन्य अनेक विचारकों की तरह शकर को इसका उत्तर देना कुछ कठिन नहीं है । उनके मतानुसार हमारे सभी अनुभवों एवं विचारों के सस्कार निर्मित होते रहते हैं । इसमें सन्देह नहीं कि वास्तविक अनुभव तो आते हैं और चले जाते हैं किन्तु विश्वास किया जाता है कि उनका प्रभाव हमारे ऊपर बना रहता है। वे हमारे मन के गहन स्तर तक चले जाते हैं और वहीं से वे हमारे भावी व्यवहार और अनुभवों का स्वरूप निर्धारित किया करते हैं । कोई भी शुभ-अशुभ अनुभूति सदा के लिए नष्ट नहीं होती है । वह किसी न किसी रूप में बनी अवश्य रहती है, वह हमारे मन के चेतन स्तर पर भले ही प्रतीत न हो किन्तु अचेतन भाग में अवश्य छिपी रहती है ।

1 श्री लेक्चर्स आन वेदान्त फिलासफी पृ० - 165

2 शाकर भाष्य, बृहदारण्यक, 4 4 2

प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक फ्रायड ने यह दावा किया है कि हमारे कर्मों तथा विचारों के सस्कार स्थूल शरीर के नष्ट होने के बाद भी बने रहते हैं । कवल स्मृति शेष न रह जाने के कारण यह नहीं कहा जा सकता कि वे नष्ट हो गये हैं । यद्यपि मनोवैज्ञानिक आत्मा के अस्तित्व के विषय में कुछ नहीं कहते, किन्तु इन मन-विश्लेषकों ने हमारे वर्तमान मानसिक जीवन के बारे में जो कुछ बताया है उसके आधार पर इतना तो निःसन्देह कहा जा सकता है कि वर्तमान स्थूल शरीर के नष्ट हो जाने के बाद भी सस्कारों के बने रहने की पूरी संभावना है । यदि मन की सूक्ष्मता तथा विस्तार उतना ही व्यापक है जैसा फ्रायड ने चित्रित किया है और यदि बचपन की दमित इच्छाएँ जीवन के अन्त तक बनी रहती सिद्ध होती हैं तो फिर भला वासनाएँ या सस्कार पूर्व जीवन से इस जीवन तक क्यों नहीं आ सकते ? अमर आत्मा सूक्ष्म शरीर को छोड़कर स्वतंत्र रूप से दूसरे शरीर में प्रवेश कर सकती है । सूक्ष्म शरीर अत्यन्त सूक्ष्म तत्वों का बना होता है । उसके द्वारा सस्कारों का एक शरीर से दूसरे शरीर में पहुँचना कुछ असंभव प्रतीत नहीं होता ।

फ्रायड की तरह ही आचार्य शंकर भी स्वप्न के अनुभवों द्वारा पूर्व जन्म और उसके सस्कारों का अनुमान करते हैं । उनका विचार है कि पूर्व जन्म का संकेत स्वप्न के उन अनुभवों और वस्तुओं के दर्शन से मिलता है जिनका अनुभव या दर्शन वर्तमान जाग्रत जीवन में कभी नहीं प्राप्त हुआ । स्वप्न वासनाओं के कारण उत्पन्न होते हैं । उस स्थिति में इन्द्रियों का संयोग बाह्य-वस्तुओं से

नहीं रहता । वासनाओं की उत्पत्ति वास्तविक अनुभव में आने वाली वस्तुओं से ही होती है । अतः शंकर का मत है कि ये अनुभव जिनसे वासनाएँ उत्पन्न होती हैं या तो व्यक्ति के वर्तमान जीवन के हो सकते हैं या फिर उसके पूर्व जीवन के ।¹ लोग शैशवावस्था से ही अपनी मूल प्रवृत्तियों के कारण कुछ विशेष बातों में रुचि लेने लगते हैं । इस तथ्य से भी पूर्व जन्म का संकेत मिलता है । उनकी पुरानी वासनाएँ अस्पष्ट संस्कारों के रूप में उनके साथ चली आती हैं ।² इस लिए शंकर का दृढ़ मत है कि अपने संस्कार एवं वासनाओं के अनुरूप ही मनुष्य शरीर धारण करता है ।³

किन्तु, आचार्य शंकर, शरीर धारण करने में हेतु के रूप में मात्र ' वासना ' तथा ' संस्कार ' को ही पर्याप्त नहीं मानते । वे जड़ होने के कारण व्यक्ति को उस स्थान या उस शरीर में स्वतः नहीं ले जा सकते जो उन्हें अपने कर्मों और इच्छाओं के फलस्वरूप प्राप्त होने को होता है । अतः शंकर कर्म-सिद्धान्त को संचालित करने के लिए ईश्वर की मध्यस्थता स्वीकार करते हैं । उनके अनुसार ईश्वर प्राणियों के कर्मों का फल उन्हीं को वितरित करता है ।⁴ वहीं पुण्य का सुख और पाप का दुःख से संयोग कराता है । जैन, बौद्ध, सांख्य, मीमांसक आदि दर्शन के अनुयायी इस कार्य के लिए भी ईश्वर की आवश्यकता नहीं समझते हैं । ऐसे दार्शनिकों का मत है कि, कर्म का सिद्धान्त यह कार्य

1 शांकर भाष्य बृहदारण्यक, 4 3 9

2 शांकर भाष्य गीता, 7 20

3 शांकर भाष्य, ब्रह्मसूत्र, 1 3 30, न्यायसूत्र, 3 1 21 और योगसूत्र 2 9

4 शांकर भाष्य गीता, 7 22, 8 9

स्वयं करने की क्षमता रखता है । किन्तु शकर के विचार से कर्म-सिद्धान्त जैसी कोई जड़ वस्तु बुद्धि सम्पन्न नियन्ता के निर्देश बिना यह जटिल कार्य नहीं कर सकती है ।¹ अतः शकर इस नियम को स्वतः सक्रिय न मानकर सर्वशक्तिवान् और सर्वव्यापी ईश्वर की सार्वभौमिक सत्ता के अन्तर्गत संचालित मानते हैं ।

यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि "यदि भूत और वर्तमान के कर्मों का फल अपरिहार्य है तो उनके कारण एक के बाद एक जन्म लेना आवश्यक हो जाएगा और इस बन्धन से कभी छुटकारा नहीं मिलेगा । जीवित रहने के लिए कर्म करना ही पड़ेगा और कर्मों के परिणाम स्वरूप जन्म और जीवन बार-बार धारण ही करना पड़ेगा ।"² इस प्रश्न को आचार्य शकर ने स्वयं उठाया है और उसका उत्तर भी दिया है । उनका मत है कि केवल उसी व्यक्ति के कर्म, बन्धन के कारण होते हैं, जो फल की इच्छा से कर्म करते हैं और अपने शरीर तथा मन में अहं भाव रखते हैं । बन्धन-कारक कर्म भी उस व्यक्ति को बन्धन में नहीं डालते, जो उन्हें समत्वभाव से करता है । कर्म, उन्हीं लोगों को बन्धन में बाधते हैं जो कर्तव्य का अभिमान रखते हैं और जो उन कर्मों को करने और उनके फल-भोग की इच्छा रखते हैं । जो मनुष्य उनके फलों में आसक्ति नहीं रखते और अहंभाव से मुक्त हैं, वे उनके बन्धन में भी नहीं पड़ते हैं ।³ अतः ब्रह्मज्ञानी

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2 2 ।

2 शाकर भाष्य गीता, 3 5, 3 8 तथा 18 11

3 शाकर भाष्य गीता, 7 12

पर कर्म-सिद्धान्त लागू नहीं होता ।

कर्म-सिद्धान्त की उत्पत्ति एवं प्राचीनता के विषय में डॉ० दास गुप्ता का मत है कि- "इसकी उत्पत्ति यज्ञ कार्यों के जादू जैसे प्रभाव में विश्वास रखने के कारण हुई और कालान्तर में सभी प्रकार के कार्य यज्ञ-कर्म समझे जाने लगे । अतः यज्ञ कार्यों के फल को जैसा सुनिश्चित माना जाता था, वैसा ही सभी सम्भाव्य कर्मों का फल माना जाने लगा ।¹ प्रो० ह्यूम के अनुसार ऋग्वेद में कर्म-सिद्धान्त नहीं मिलता । वे कहते हैं- "यह ध्यातव्य है कि ऋग्वेद की परलोक-विद्या के अनुसार मनुष्य देवताओं के स्वर्ग में अमर होकर रहता है । अथर्ववेद में देहान्तर सिद्धान्त के केवल कुछ ही प्रारम्भिक चिह्न मिलते हैं । हम सबसे पहले उसे शतपथ ब्राह्मण में ही स्पष्ट रूप से पाते हैं ।² किन्तु इस बात के पर्याप्त प्रमाण हैं कि उपनिषदों में ऋषि, कर्म-सिद्धान्त से उसी प्रकार पूर्णतः अभिज्ञ थे, जैसे आजकल हम लोग हैं ।³ लेकिन उपनिषदों के ऋषियों को यह पूर्ण विश्वास था कि भौतिक जीवन में किए गये कर्म एवं विचारों का फल, पुनर्जन्म होने पर प्राप्त होता है ।⁴ अतएव यह कहा जा सकता है कि कर्म-सिद्धान्त यदि अधिक पुराना नहीं है, तो कम से कम उपनिषदीय संस्कृति जितना प्राचीन अवश्य है ।

1 इण्डियन आइजियलिज्म पृ० - 3

2 ऐन आउटलाइन ऑफ दि फिलासफी ऑफ दि उपनिषद्स, पृ० - 54

3 छान्दोग्य, 5 10 7, कठ, 5 7

4 ऐन आउटलाइन ऑफ दि फिलासफी ऑफ दि उपनिषद्स, पृ० - 55

जैन तथा बौद्ध दार्शनिकों ने शकर के समय से लगभग बारह शताब्दियों पूर्व ही इसे स्वीकार कर लिया था । आचार्य शकर का विचार अन्य दार्शनिकों से भिन्न होत हुआ भी उपनिषदों के प्राचीन ऋषियों के समान है । जैन तथा बौद्ध ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास नहीं रखते हैं, और बौद्ध तो स्थायी आत्मा का भी अस्तित्व स्वीकार नहीं करते, किन्तु शकर औपनिषदीय सस्कृति की भाँति ही आत्मा एवं ईश्वर दोनों के अस्तित्व में विश्वास रखते हैं ।

कर्म-सिद्धान्त के लिए आत्मा का स्थायित्व उतना ही आवश्यक है, जितना कि ईश्वर का अस्तित्व । जब तक आत्मा का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाता है, तब तक कर्म-सिद्धान्त की कोई सार्थकता नहीं रह जाती है । यदि हमारे वर्तमान जीवन के सुख-दुख आवश्यक रूप से हमारे पूर्व जन्मों के कर्मों के परिणाम माने जाते हैं, तो हमें उन कर्मों को करने के लिए हमें इस जीवन से पूर्व अवश्य उपस्थित रहना चाहिए और इसी प्रकार, हमें वर्तमान स्थूल शरीर नष्ट होने के बाद भी जन्म-जन्मान्तर तक बने रहना चाहिए, जिससे हम अपने वर्तमान जीवन में किए गए कर्मों का फल आगे आने वाले जन्मों में भोग सकें । अतः कर्म-सिद्धान्त को मानने का अर्थ है - आत्मा को अनादि एवं अनन्त मानना ।

कर्मवाद, कार्य-कारण सिद्धान्त का ही एक रूप है । कार्य-कारण सिद्धान्त का मानव-व्यवहार के क्षेत्र में प्रयोग ही कर्म-सिद्धान्त कहा जाता है । यह सिद्धान्त इसी विश्वास का एक अंग है कि ससार में कुछ भी बिना कारण

के घटित नहीं होता है ।¹ यदि कार्य-कारण नियम प्रकृति में सर्वत्र लागू होता है तो नैतिक जगत् के क्षेत्र में उसका प्रयोग उचित क्यों न कहा जाएगा ?

कर्म-सिद्धान्त नैतिक न्याय की माग को भी पूरा करता है । प्रो० मेकेन्जी के अनुसार- "हम स्वभावतः मानते हैं कि मनुष्य को अपने कर्मों के अनुसार ही फल मिलना चाहिए । सद्गुणी मानव उन्नयन के लिए सघर्ष करता है और वह स्वभावतः आशा रखता है कि देवता लोग उसकी सहायता करेंगे और उसके श्रम को सफलता मिलेगी । यदि सज्जन पुरुष को कभी सफलता नहीं भी मिलती है तो भी हमें यह विश्वास रहता है कि अन्ततोगत्वा उसका पुरस्कार उसे अवश्य मिलेगा और यदि कोई दुष्ट कभी सम्पन्नता को प्राप्त करता हुआ दिखाई पड़ता है तो हम यही विश्वास रखते हैं कि उसकी विजय क्षणिक है और अन्त में उसे अपने पापों के फलस्वरूप विनष्ट होना पड़ेगा ।² वस्तुतः हमारा मन अपने कर्मों के अनुचित परिणाम या कोई फल न मिलने के विरुद्ध विद्रोह करता है । अतएव कर्म-सिद्धान्त हमारी नैतिक बुद्धि की ही स्पष्ट वाणी प्रतीत होता है ।

कर्म-सिद्धान्त में अविश्वास रखने वाला, किन्तु ईश्वर पर विश्वास रखने वाला कोई भी व्यक्ति ईश्वर को अन्याय और अत्याचार के आरोप से बचा

1 प्रो० एन० वेक्टरमन, सनातन धर्म, पृ० - 72

2 ए मैनुअल ऑफ इथिक्स, पृ० - 428-29

नहीं सकता । इसी तर्क के आधार पर आचार्य शंकर ने ईश्वर की न्याय-प्रियता और निष्पक्षता को बड़े दृढ़ स्वर में सिद्ध किया है ।¹ ईश्वर की पक्षपात पूर्ण भावना हमारी न्याय-बुद्धि की जड़े हिला देती है । प्रो० रैशडल भी आचार्य शंकर के उपर्युक्त मत से पूर्ण सहमत है ।²

8 मानवीय जीवन एवं कर्त्तव्य शंकर -

"मनुष्य बादलों से नहीं टपकता है । वह कुछ विशेष प्रवृत्तियों के साथ एक विशेष पर्यावरण में जन्म लेता है । सामान्य रूप से उनका कार्य-क्षेत्र एक सीमित परिधि में घिरा होता है । वह एक विशेष स्थिति में आबद्ध होता है और वहीं उसका सामान्य जीवन परिचालित होता है । अपने कार्य को सुचारु रूप से संचालित करना ही उसके जीवन का मुख्य कर्त्तव्य होता है ।"³ इसी प्रकार के विचार ब्रैडले ने भी व्यक्त किए हैं । उनके अनुसार- "मेरा तथा अन्य सभी लोगों का एक विशेष स्थान होता है और उसके अनुकूल उनके कर्त्तव्य होते हैं । ये कर्त्तव्य हमारी स्वेच्छा या रुचि पर आश्रित नहीं होते हैं । कुछ विशेष परिस्थितियों या दशाओं में एक निश्चित मार्ग स्वीकार करना पड़ता है । हमें अपनी स्थिति के अनुसार कुछ विशेष कार्य करना पड़ता है । उन्हें करने की

1 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2 ।

2 द थ्योरी ऑफ गुड एण्ड ईविल, खण्ड - 2, पृ० - 345

3 ए मैनुअल ऑफ इथिक्स, पृ० - 372

इच्छा हो या न हो, वे करने ही पड़ते हैं ।¹

समाज अवयवी के समान है, भले ही शब्दस वह अवयवी न हो। उसके सदस्य उसके अवयवों की भाँति होते हैं । हम सभी लोग समाज के सदस्य हैं । सब के लाभ में हमारा भी लाभ सम्मिलित है । समाज का स्वयं में कोई अस्तित्व नहीं है । उसका अस्तित्व उसके वैयक्तिक सदस्यों के अस्तित्व पर ही निर्भर है । इसमें सन्देह नहीं कि समाज एक यथार्थ और वास्तविक वस्तु है, सम्भवतः वह उतना ही प्राचीन है, जितना व्यक्ति स्वयं । तो भी उसका अपना कोई चेतना-केन्द्र नहीं है । इसकी चेतना का केन्द्र, इसको निर्मित करने वाले सदस्यों में ही निहित है । अतः व्यक्तियों के सचेतन-प्रयत्न द्वारा ही उनका स्वयं का और साथ ही सम्पूर्ण समाज का कल्याण प्राप्त किया जा सकता है । यह कार्य उचित रूप से तभी हो सकता है, जब व्यक्ति अपना-अपना कार्य सुचारु रूप से सम्पादित करे ।

वस्तुतः प्रत्येक व्यक्ति की अपनी विशेषता होती है और उसके मन की एक विशेष ओर झुकान होती है । शारीरिक बनावट और मुखकृति के समान उसकी मानसिक रचना भी अन्य लोगों से भिन्न प्रकार की होती है । आधुनिक मनोवैज्ञानिक तथा प्लेटो ने इसी दृष्टिकोण से व्यक्तियों के तीन वर्गों की चर्चा करते हैं - विचारशील मनुष्य, कर्मशील मनुष्य और भावुक मनुष्य । वैज्ञानिक,

दाशनिक एवं विद्वान लोग प्रथमवर्ग, मे तथा सैनिक, सेनापति, राजनीतिज्ञ आदि द्वितीय वर्ग मे और कवि, कलाकार, संगीतज्ञ आदि तीसरी कोटि के अन्तर्गत आते है । स्पष्ट है कि प्रत्येक व्यक्ति, जीवन के प्रत्येक क्षेत्र के लिए उपयोगी नहीं है। कभी भी कुत्ते से गधे का और गधे से कुत्ते का काम नहीं लिया जा सकता है। जिस व्यक्ति को अपने जीवन मे मनोनुकूल काये नहीं मिलता, वह असफल रहता है । क्षमता और स्वभाव के अनुसार काम करना सरल तथा सुविधापूर्ण, रहता है। टाट को रेशमी वस्त्र बनाने से असफलता ही हाथ लगती है ।

सम्भवत वैदिक ऋषियों के मस्तिष्क मे ऐसे ही कुछ विचार रहे होंगे, जब उन्होंने प्रथम बार समाज को चार प्रसिद्ध वर्गों, मे विभाजित किया था- ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र ।¹ ब्राह्मण के विशेष गुण और कर्त्तव्य है- शान्ति, इन्द्रिय - निग्रह, शरीर और मन की शुद्धता, तप, क्षमा, ऋजुता, ज्ञानार्जन, शास्त्रों मे श्रद्धा रखना और उपदेश देना आदि । क्षत्रियों मे वीरता, शौर्य, तितिक्षा, चातुर्य, दान, युद्ध मे साहस आदि गुण होते है । वैश्य का कर्त्तव्य कृषि, पशुपालन और व्यापार है और शूद्र का सामान्य धर्म सेवा करना है ।² मनुष्य मात्र के इस वर्गीकरण के अतिरिक्त आयु के आधार पर उनके वर्गीकरण का एक क्रम और है- ब्रह्मचर्य गृहस्थ, वानप्रस्थ और सन्यास आश्रम ।³ प्रत्येक आश्रम लगभग पच्चीस वर्ष, का माना गया है । ब्रह्मचर्य आश्रम मे शेष तीन आश्रमों के लिए शारीरिक और मानसिक

1 ऋग्वेद, पुरुष सूक्त 13 {ब्राह्मणोऽस्य शूद्रोऽजायत}

2 भगवद्गीता 18, 42-44 और उस पर शाकर भाष्य, मनुस्मृति । 88

3 मनुस्मृति , 6 87

तैयारी की जाती है । गृहस्थाश्रम में प्रवेश करने के पहले निःसन्देह पर्याप्त ज्ञान की आवश्यकता होती है । अतः ब्रह्मचर्य आश्रम ज्ञान प्राप्त करने और अपने गुरु की सेवा करने के लिए निर्धारित होता है । गृहस्थ के कर्तव्य निश्चय ही अनेक होते हैं । उसे अपने परिवार को ही नहीं वरन् बौद्धिक तथा नैतिक विकास को ध्यान में रखते हुए सामाजिक तथा अन्य प्रकार की अनेक समस्याओं को सुलझाना पड़ता है । अन्य सभी आश्रमों की तुलना में गृहस्थ आश्रम को सर्वोत्तम और महत्वपूर्ण माना गया है क्योंकि शेष तीन आश्रमों के सदस्य गृहस्थ पर ही अवलम्बित रहते हैं ।¹ गृहस्थाश्रम के उपरान्त वानप्रस्थाश्रम आता है । इस अवधि के बीच लोग अपनी पत्नी के साथ, घर छोड़कर तीर्थ, यात्रा या बनवास करने के लिए चले जाते हैं । वहाँ वे शास्त्रों का अध्ययन करने तथा त्याग, तप, दया, क्षमा आदि का अभ्यास करके आत्म-विकास करने का अवसर पाते हैं । इस प्रकार वे चौथे आश्रम अर्थात् सन्यास आश्रम में प्रवेश पाने के अधिकारी हो जाते हैं । सन्यासी को सारे समय अपने आध्यात्मिक उत्थान और अन्य लोगों की भलाई के लिए मन को एकाग्र करना होता है ।²

वर्णाश्रम धर्म की ये व्यवस्थाएँ आचार्य शाकर भी स्वीकार करते हैं ।³ किन्तु जहाँ तक ब्रह्मज्ञान का प्रश्न है, उसे उन्होंने किसी आश्रम तक सीमित

1 मनुस्मृति, 6 89

2 शाकर भाष्य, भगवद्गीता, 5 25

3 शाकर भाष्य भगवद्गीता, 2 31, शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 3 438, शाकर - भाष्य छान्दोग्य, 2 3 31

नहीं रखा है । उनके सत्य का मन्दिर सबके लिए खुला हुआ है ।¹ दिव्य अनुभूति सबके लिए सदैव सम्भव है । जिस किसी को अपने आत्म-दर्शन की उत्कट अभिलाषा होती है, वह उसे प्राप्त कर सकता है, आवश्यकता सिर्फ़ इस बात की है कि वह स्वयं को उसके योग्य बनाए और शकर के मतानुसार कोई भी व्यक्ति जीवन के किसी भी क्षेत्र या स्तर में रहते हुए यह कर सकता है । उनके विचार से वर्णाश्रम धर्म वस्तुतः ब्रह्म या परम तत्त्व के दर्शन करने में सहायक ही सिद्ध होता है ।² अपने वर्ण और आश्रम के अन्तर्गत विहित कर्तव्यों का पालन करने से नैतिक शक्ति अर्जित होती है ।³ वर्णाश्रम धर्म का पालन करने से केवल अपनी सम्पन्नता ही प्राप्त नहीं होती है, बल्कि उससे निश्रेयस् की भी सिद्धि होती है ।⁴ सामान्यतः, अपने वर्णाश्रम धर्म का पालन करने से सम्पन्नता और स्वर्ग प्राप्त होता है, किन्तु यदि उसके फल की इच्छा न रखते हुए उनको भगवद् समर्पित कर दिया जाता है तो उससे आत्म-शुद्धि होती है और जिसका मन तथा हृदय शुद्ध हो गया है, वह ज्ञान प्राप्त करने की क्षमता प्राप्त कर लेता है । इसी क्षमता के द्वारा वह अपने जीवन का निश्रेयस् प्राप्त करने में सफल होता है ।⁵ स्वभाव से नियत किए हुए कर्म करने से मनुष्य को पाप नहीं लगता है ।

1 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 3 4 36-38

2 अपरोक्षानुभूति, 3

3 तत्त्वोपदेश, 75

4 शाकर भाष्य भगवद्गीता, 4 7

5 शाकर भाष्य भगवद्गीता, प्रस्तावना

किसी भी व्यक्ति को अपने सहज कर्मों को त्यागने का विचार न करना चाहिए, भले ही वे हीन प्रकार के प्रतीत होते हों।¹ जीवन में अपना स्थान समझते हुए पूर्ण मनोयोग से अपना धर्म पालन करने से जीवन में सफलता प्राप्त होती है। इस प्रकार अपने वर्णाश्रम के कर्मों की नैतिकता का सम्बन्ध कर्मों से उतना नहीं है, जितना उस भावना से जिसके द्वारा वे किए जाते हैं।

वस्तुतः कोई कार्य-व्यापार अपने आप में नैतिक रूप से न शुभ होता है और न अशुभ। व्यक्ति के कार्य-व्यापार का नैतिक मूल्य इस बात पर आश्रित है कि वह कैसे करता है। यदि वह उसे अपने पूर्ण मनोयोग से करता है, तो वह आदमी अच्छा है, किन्तु यदि वह उसे बेमन से करता है तो उसका कार्य ही नहीं बरन् उसकी नैतिकता पर भी आघात होता है। प्रो० म्योरहेड के अनुसार - "अपनी पूरी क्षमता से कार्य न करने वाला कलाकार या लेखक न केवल हीनकर्म होता है बरन् उसे अच्छा आदमी भी नहीं कहा जाता।"² अपनी पूर्ण क्षमता से कार्य करने वाला व्यक्ति नि सन्देह समाज का बहुत उपयोगी सदस्य है। वह शरीर के एक अंग की तरह समाज का अपरिहार्य सदस्य है। अतः वर्णाश्रम धर्म के सामाजिक एवं नैतिक मूल्य के विषय में शका नहीं की जा सकती। प्रो० हिरियन्ना का मत है कि- वर्णाश्रम धर्म या कर्म मनुष्य का वह कर्तव्य है जो

1 भगवद्गीता, 18 48 और उस पर शाकर भाष्य

2 एलीमेन्ट्स ऑफ इथिक्स, पृ० - 47

उसके समाज से सम्बन्ध होने के कारण निर्धारित होता है और उसका सर्वाधिक मूल्य यही है कि उससे सबका कल्याण होता है । व्यक्ति का केवल अपना हित करने वाले काम्य-कर्मों के विपरीत इसका उद्देश्य समाज के प्रति अपना कर्तव्यपालन करना होता है । मनुष्य की प्राथमिक प्रवृत्तियों को बुद्धिसंगत बनाकर उसमें परार्थ भाव निर्मित करने में इसकी प्रधान महत्ता है । यह सही है कि इसके द्वारा मनुष्य स्वार्थ से बिल्कुल मुक्त नहीं हो सकता, यह कार्य तो ज्ञान या आध्यात्मिक चेतना से ही सम्पन्न हो सकता है । किन्तु केवल इस कारण से उसका महत्व कम नहीं है, क्योंकि उसके बिना उस प्रारम्भिक नैतिकता का अभ्यास नहीं हो सकता जो मनुष्य को वह ज्ञान प्राप्त करने योग्य तैयार करता है । आत्म-साक्षात्कार के लिए वर्णाश्रम धर्म का सर्वोपरि महत्व भले ही न हो, किन्तु एक सीढ़ी उतरकर तो उसका महत्व है ही । इसीलिए उसे मोक्ष का परोक्ष साधन कहा जाता है ।¹ प्रो० एस०के० मित्रा के अनुसार- "वर्णाश्रम धर्म सापेक्ष कर्तव्यों का विधान है, तथा यही हिन्दुओं का सापेक्ष नीतिशास्त्र है । इसमें समाज की नैतिकता और व्यक्ति की नैतिकता दोनों सम्मिलित हैं । आश्रमों के अनुसार विभाजन करने का आधार नैतिक जीवन का सर्जक दृष्टिकोण है । इस दृष्टिकोण के मनोवैज्ञानिक महत्व पर जितना बल दिया जाय कम है ।"²

1 प्रो० हिरियन्ना, इण्ट्रोडक्शन टू नैष्कर्म्य सिद्धि, पृ० - 21-22

2 डॉ० एस०के० मित्रा, द इथिक्स ऑफ हिन्दूज, पृ० - ।

9 शाकर नैतिक दर्शन पर आक्षेप एवं समाधान -

आचार्य शकर ने सामान्य और वर्णाश्रम धर्म के पालन पर विशेष बल दिया है । कतिपय विद्वानों ने आचार्य शकर के नैतिक दर्शन पर अनैतिकता का आरोप लगाया है । डॉ० राधाकृष्णन ने एक मैगजीन (जो कि मद्रास से 1916 में प्रकाशित थी) में प्रकाशित डॉ० हाँग के निबन्ध ' अद्वैत एण्ड एथिक्स ' का उल्लेख किया है । डॉ० हाँग का शाकर-नैतिक दर्शन पर आरोप यह है कि "व्यक्ति और परमसत्ता में तत्त्वमीमासीय तादात्म्य होने के कारण नैतिकता के पालन की कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती ।"¹ पुनश्च, यदि केवल ब्रह्म का ही अस्तित्व है और नानात्व पूर्ण, ससार छायामात्र है तो शुभ-अशुभ में कोई वास्तविक भेद नहीं किया जा सकता है । यदि ससार भ्रम है तो पाप भी भ्रम ही है । फिर भला मनुष्य पाप क्यों न करे और अपराध से क्यों न खेले ? उससे बचने की क्या आवश्यकता है ?² प्रो० ह्यूम के अनुसार तत्त्वमीमासीय ज्ञान "ज्ञानी पुरुष को निर्लज्जतापूर्वक जघन्य पाप करने की भी स्वीकृति देता है, यद्यपि इस प्रकार के पाप अज्ञानी पुरुष को घातक परिणाम प्रदान करने वाले होते हैं ।"³ शाकर-दर्शन में ह्यूम को दूसरा दोष यह दिखाई पड़ता है कि इसमें गलतफहमी और दुरुपयोग की बहुत बड़ी गुंजाइश है । साक्ष्य के रूप में ह्यूम ने असुरों के स्वामी

1 इण्डियन फिलसफी, खण्ड-2, पृ० - 62।

2 इण्डियन फिलसफी, खण्ड-2, पृ० - 62।-22

3 एन आउटलाइन ऑफ दि फिलसफी ऑफ उपनिषद्स, पृ० - 6।

विरोचन का उपाख्यान प्रस्तुत किया है । विरोचन ने प्रजापति के आत्म-विषयक उपदेश को गलत रूप में समझ लिया और उसके परिणाम स्वरूप वह घोर अहंकारमय सुखवादी बन गया ।¹

आचार्य शंकर के दर्शन पर लगाए गये इन आरोपों के उत्तर में कहा जा सकता है कि शंकर के पारमार्थिक और व्यावहारिक दृष्टिकोणों को परस्पर मिला दिया गया है । पारमार्थिक दृष्टि से मानव, निःसन्देह ब्रह्म से तादात्म्य रखता है, किन्तु यह तादात्म्य उसके अनुभव में नहीं आता । यद्यपि मानव, वस्तुतः अनन्त है और वह जाने - अनजाने अपनी अनन्तता की खोज भी किया करता है, किन्तु वह अपने को सीमित ही समझता है । मनुष्य की सीमिता के तथ्य को शंकर ने इतनी अच्छी तरह स्वीकार किया है कि उन्होंने ब्रह्मसूत्र पर भाष्य लिखते हुए प्रस्तावना में ही इसका उल्लेख किया है । शंकर ने यह कभी नहीं कहा कि अनुभव परक या सीमित स्व ही असीम ब्रह्म है । इसके विपरीत, उन्होंने तो स्पष्ट रूप में जीव या वैयक्तिक स्व को निरपेक्ष ब्रह्म से भिन्न बताया है।² जब तक मनुष्य अपने को सीमित समझता है तब तक सीमिता के सारे दोष उसे दुर्भाग्य से भोगने पड़ेगे । किसी व्यक्ति के पास भले ही अमूल्य धनराशि जमीन में गड़ी - पड़ी हो किन्तु यदि वह उसे भूल गया है, तो उसे उस धन से कोई लाभ नहीं है । वह धन उसका तभी है जब वह उसे जानता है । यदि कोई

1 ऐन आउट लाइन ऑफ दि फिलासफी ऑफ दि उपनिषद्स पृ० - 61

2 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2 । 22 [जीवादधिक ब्रह्म]

राजा स्वप्न में देखे कि वह सिंहासन से उतार दिया गया है और वह बिल्कुल अविचल हो गया है तो जब तक वह स्वप्न की स्थिति में रहेगा, उसका सारा राज्य कोष नहीं के बराबर है । यदि वह अपनी सम्पत्ति का उपभोग करना चाहता है तो उसे जागना पड़ेगा । इसी प्रकार व्यक्ति भले ही तत्त्वतः ब्रह्म ही हो किन्तु जब तक उसे उसकी स्पष्ट और सन्देह रहित प्रतीति नहीं होती, उसके दुःख दूर न होंगे । इसी स्थिति में उसे नैतिकता की आवश्यकता होती है, क्योंकि शंकर का मत है कि जब तक मनुष्य पूर्णतः समित और नैतिक जीवन न व्यतीत करे, वह ब्रह्म से तादात्म्य ज्ञान का भाव प्राप्त करने का अधिकारी नहीं हो सकता है । अतः डॉ० राधाकृष्णन् के शब्दों में- "मनुष्य का ब्रह्म से तत्त्वमीमासीय तादात्म्य व्यावहारिक स्तर पर नैतिक भेद करने में किसी प्रकार बाधक नहीं होता है ।" व्यावहारिक दृष्टि से पाप और पुण्य, गुण एवं दोष उतने ही यथार्थ हैं जितनी कोई अन्य वस्तु । जब तक व्यक्ति में द्वैतभाव है, वह कर्तव्य के बन्धन में बद्ध है । प्रो० मैक्समूलर ने स्वीकार किया है कि- "वेदान्त दर्शन मनुष्य को उपयोगी बनने के लिए व्यापक क्षेत्र प्रदान करता है और इस नश्वर जीवन में उसे सुदृढ़ नियमों में बांधे रखता है ।"²

यद्यपि उपनिषद् कालीन ऋषियों की भांति शंकर भी जगत् को सत्य नहीं मानते, किन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि वे उसे पूर्णतः असत् के

1 इण्डियन फिलासफी, खण्ड - 2, पृ० - 62।

2 श्री लेक्चर्स आन वेदान्त फिलासफी, पृ० - 26।

रूप में स्वीकार करते हैं अथवा किसी व्यक्ति की केवल मानसिक रचना समझते हैं । दृश्य-जगत् न तो बन्ध्या-पुत्र की तरह पूर्णतः असत् है और न ही स्वप्न या भ्रम की तरह व्यक्तिगत मानसिक रचना है, वरन् वह इन सबसे भिन्न प्रकार का है । इस दृश्य-जगत् में शुभ या अशुभ उतने ही वास्तविक है जितनी कोई वस्तु । शंकर ने मनुष्य के नैतिक आचरण के शुभ और पापों के अशुभ परिणाम पर कभी संदेह नहीं किया है । व्यावहारिक दृष्टि से उनके लिए गुण और दोष सभी सत्य हैं । जो व्यक्ति अशुभ कर्म और विचार नहीं त्याग सकता वह ब्रह्म ज्ञान पाने का अधिकारी नहीं है ।¹ नैतिक तपके द्वारा ही मनुष्य ब्रह्म की ओर बढ़ सकता है ।² ब्रह्म की ओर जाने वाला मार्ग सत्य से निर्मित है ।³ यद्यपि ब्रह्म ही सबका अन्तिम स्रोत, आधार और आश्रय है किन्तु हमें शुभ और अशुभ का भेद उसी प्रकार करना पड़ेगा जैसे हम ससार की अन्य वस्तुओं की अच्छाई-बुराई का भेद करते हैं । "यद्यपि प्रकाश एक है किन्तु हम मृत शरीर को जलाने वाली आग को त्याग कर अन्य आग ग्रहण करते हैं । सूर्य एक ही है किन्तु उसका प्रकाश जब अशुभ स्थल पर पड़ता है तो हम उसे त्याग देते हैं तथा अन्य स्थल में पड़े प्रकाश का उपयोग करते हैं ।"⁴ इस प्रकार हम देखते हैं कि शांकर-

1 केन उपनिषद् 2 33 और उस पर शांकर भाष्य

2 शांकर भाष्य प्रश्नोपनिषद् । 2

3 मुण्डक उपनिषद् 3 । 5, प्रश्नोपनिषद् । 16 और उस पर शांकर भाष्य

4 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 3 48 [थीबो के अनुवाद के आधार पर]

दर्शन की नैतिक आलोचना ब्रह्म की एकता के प्रत्यय पर आधारित हो अथवा ससार की असारता पर, वह दोनों प्रकार से भ्रान्तिमूलक है ।

पुनश्च, यदि शाकर-दर्शन के विषय में किसी को गलतफहमी हो जाय तो किसका दोष है ? सभी सत्त्यों का ज्ञान सब लोगों को नहीं हो पाता है। सत्य का यथार्थ, ज्ञान, साधक की क्षमता तथा उसके लिए अपेक्षित गुणों पर अवलम्बित होता है । परम सत्य की तो बात ही क्या, आत्मा और ब्रह्म के तादात्म्य का ज्ञान उसी को प्राप्त होता है, जिसकी बुद्धि बहुत सूक्ष्म है तथा मन एव हृदय बहुत निर्मल है, गणित एव विज्ञान के सत्य भी सभी लोगों को समान रूप में समझ में नहीं आते हैं । जब कोई सत्य, सही रूप में पूर्णतः समझ में नहीं आता है तो निःसन्देह उसके गलत ढंग से प्रयोग किए जाने की सभावना रहती है ।

ध्यातव्य है कि ब्रह्मज्ञान झूठा और सतही होने पर ही दुरुपयोग का विषय बन सकता है, किन्तु विज्ञान की स्थिति ठीक इसके विपरीत है । विज्ञान का ठीक-ठीक ज्ञान होने पर ही उसका सबसे अधिक दुरुपयोग हो सकता है । विज्ञान के इस युग में रहने वाले हम सभी लोग भलीभाँति जानते हैं कि दुष्ट व्यक्तियों के हाथ में पड़कर ही नहीं वरन् तथाकथित महान राष्ट्रों के हाथ से भी विज्ञान कितना अनैतिक और दूषित कार्य कर सकता है, किन्तु ब्रह्म-ज्ञान से ऐसी सभावना कदापि नहीं है । ब्रह्मज्ञान का दुरुपयोग तभी हो सकता है जब वह सही ज्ञान न हो । विज्ञान तो कुत्सित और अनपेक्षित उद्देश्य के लिए

तभी प्रयुक्त किया जा सकता है, जब उसका सही ज्ञान प्राप्त हो । किन्तु यथार्थ बात तो यह है कि इसमें स्वयं ज्ञान का कोई दोष नहीं है । ज्ञान अपने वास्तविक स्वरूप में बहुत मूल्यवान है, इस तथ्य पर कोई दो मत नहीं हो सकते । भ्रष्ट लोगों के हाथ में पड़कर वह दूषित होता है । किन्तु सौभाग्य से ब्रह्म का यथार्थ ज्ञान भ्रष्ट लोगों के हाथ में कभी पड़ नहीं सकता है । विरोचन ने जिस ज्ञान का दुरुपयोग किया, वह ब्रह्म का यथार्थ ज्ञान था ही नहीं । जहाँ तक ब्रह्म के यथार्थ ज्ञान का प्रश्न है, उसके दुरुपयोग के खतरे की कोई सभावना नहीं है । जो व्यक्ति सबकी आत्मा से अपनी आत्मा का तादात्म्य मानता हो, वह किसी के हित में बाधक कैसे बन सकता है ? जो व्यक्ति सब वस्तुओं को अपनी आत्मा में तथा अपनी आत्मा को सभी वस्तुओं में देखता है, वह किसी से दुर्भावना कैसे रख सकता है ।¹ प्रो० मैक्समूलर ने भी कहा है कि "जिनका मन वेदान्त दर्शन जैसी दिव्य बातों में रम गया है, वे ससार के धन-जन जैसे साधारण प्रलोभनों के शिकार नहीं हो सकते ।"²

सच्चा ब्रह्मज्ञानी दूषित और निषिद्ध कर्मों में प्रवृत्त नहीं हो सकता । उसके लिए कोई कर्तव्य न रह जाने का अर्थ यह नहीं कि उसे मनमानी करने की छूट मिल जाती है । वस्तुतः झूठे अहकार के कारण मनुष्य अशुभ कर्मों में

1 ईशोपनिषद्, पृ० - 6

2 श्री लेक्चर्स आन वेदान्त फिलासफी, पृ० - 170

प्रवृत्त होता है । पूर्ण ज्ञानी में ऐसा कोई अहंकार नहीं रह जाता, अतः उसके द्वारा मनमानी करने का कोई प्रश्न ही नहीं उठता ।¹

ब्रह्म का सम्यक् ज्ञान प्राप्त करने वाले व्यक्ति की दृष्टि में दृश्य जगत् ओझल नहीं हो जाता है । वह उसे देखता है किन्तु उसका दृष्टिकोण बदल जाता है । सासारिक चमक-दमक और यहाँ के भौतिक सुख उसे भ्रम में डालकर आकर्षित नहीं कर सकते हैं । कारण स्पष्ट है कि उसके पास पूर्ण सुख की वह राशि उपलब्ध है, जिसमें कभी - कभी नहीं आती है । उसकी स्थिति ठीक वैसी ही है, जैसे कोई व्यक्ति मृग-मरीचिका का रहस्य जान लेने पर उसके जल से अपनी प्यास बुझाने का प्रयत्न नहीं करता, भले ही वह उसकी आँखों में पहले जैसी दिखायी देती रहे । वह किसी पद या शक्ति की इच्छा नहीं रखता है । कोई वस्तु कितनी ही बड़ी मूल्यवान और सुन्दर हो, उसके लिए वह अनैतिक कार्य न करेगा क्योंकि उनके लिए उसे इच्छा ही नहीं है । किन्तु उसका आचरण नैतिक अवश्य होगा क्योंकि वह उसका स्वभाव बन गया है और स्वभाव ही प्रकृति है । ब्रह्मज्ञानी साधारण मनुष्य की तरह चलता और बोलता है, किन्तु उसके विचार औपनिषदिक ऋषियों जैसे होते हैं । अन्य लोगों तथा वस्तुओं से उसका व्यवहार वैसा ही होता है जैसा कि किसी नैतिक सद्गुणी का । सदाचारी जानता है कि साधारण लोगों का दृष्टिकोण ससार और उसकी वस्तुओं के प्रति त्रुटिपूर्ण होता

है किन्तु वह उनसे वैसा ही व्यवहार रखता है जैसा कि नैतिकता एवं सदाचरण को अपनाने के पूर्व रखता था । उसके नए ज्ञान एवं आचरण से सामाजिक क्षेत्र में कोई विपरीत प्रभाव नहीं दिखाई देता ।

अतएव स्पष्ट है कि ब्रह्मज्ञानी जीवन के किसी भी स्तर पर नैतिक नियमों के दुरुपयोग का दोषी नहीं हो सकता है । वह ज्ञान का जिज्ञासु रहने पर और उसे प्राप्त कर लेने पर दोनों स्थितियों में उनका पालन करता है । ज्ञान की साधना के समय तो नैतिक नियमों का इसलिए पालन करना पड़ता है कि वह जानता है कि वैसा किए बिना उसे सफलता नहीं मिल सकती । लक्ष्य प्राप्त हो जाने पर भी वह उनका पालन इसलिए करता है कि एक तो उनके विपरीत आचरण करने की इच्छा नहीं रह जाती है और दूसरे उसका सदाचारी स्वभाव इतना दृढ़ हो जाता है कि वह स्वभावतः सन्मार्ग पर ही चलता है । वह निषिद्ध कर्मों में प्रवृत्त ही नहीं होता क्योंकि वह ब्रह्मज्ञान प्राप्त करने के पूर्व ही उन्हें छोड़ चुका था । अंधेरे में कोई भले ही कुएँ में गिर जाय या काटों में उलझ जाय किन्तु सूये के प्रचण्ड रूप से उदित हो जाने पर कुएँ में गिरने या काटों में उलझने का कोई कारण नहीं रह जाता है ।¹ इसके अतिरिक्त, आत्म-साक्षात्कार करने पर सबकी आत्मा के साथ अपनी आत्मा का तादात्म्य अनुभव होने लगता है, इसलिए उसके पड़ोसी ही नहीं, बल्कि बहुत दूरवर्ती लोग भी उसे आत्म-स्वरूप प्रतीत होते

1. शाकर भाष्य छान्दोग्य उपनिषद् 2 23 3।

है । फिर भला वह किसी का अहित कैसे कर सकता है ? या किसी के प्रति अनैतिक आचरण की इच्छा कैसे रख सकता है ? प्रो० मैक्समूलर का विचार है कि- " जिसके साथ हमारे समान हित की भावना हो तथा इससे भी अधिक बढ़कर मनुष्य जाति के एकत्व में विश्वास हो तो हम स्वभावतः दूसरे के अधिकारों का हनन न कर सकेंगे । ऐसी स्थिति में अनैतिक आचरण का प्रश्न ही नहीं उठता ।"

यद्यपि यह सत्य है कि आचार्य शंकर भी श्रीमद्भगवद्गीता तथा उपनिषदों की भांति ही पूर्ण ज्ञानी के लिए कुछ कर्म करना आवश्यक नहीं मानते और उसे सभी पापों से मुक्त बताते हैं, किन्तु फिर भी इसका यह अर्थ नहीं है कि वे उसे स्वेच्छा या मनमानी करने की छूट दे देते हैं । इसका तात्पर्य मात्र इतना है कि जीवन का सर्वोच्च आदर्श प्राप्त कर लेने पर इस लोक या परलोक में कोई ऐसी वस्तु नहीं रह जाती है जिसे प्राप्त करने की इच्छा उसके मन में उठ सके । वह जो कुछ करता है, वह पूर्णतः अनासक्त भाव से करता है । किन्तु यह सुनिश्चित है कि वह कुछ भी अनैतिक कार्य नहीं करता क्योंकि उसमें अनैतिक कार्य करने की प्रवृत्ति ही नहीं रह जाती है । वह शक्ति, पद, सम्पत्ति अथवा सन्तान जैसे किसी व्यक्तिगत लाभ की इच्छा नहीं रखता है ।¹ फिर वह

किस इच्छा और किसकी कामना से कष्ट उठायेगा ।¹ इसका अर्थ यह भी नहीं कि वह कुछ करेगा ही नहीं । बिना कर्म किए तो कोई रह ही नहीं सकता ।² अतः ब्रह्मज्ञानी यदि जीवित रहता है तो वह कर्म करता ही है । किन्तु उसके कार्य सदैव सबके कल्याण के लिए स्वभावतः होते हैं ।³ इस प्रकार नैतिक आचरण करना तो उसका स्वभाव ही बन जाता है । वह जाने अनजाने अपने स्वभाव के अनुसार आचरण करता रहता है । वह किसी कार्य की आवश्यकता या उत्तरदायित्व समझे बिना भी नैतिक आचरण करता रहता है ।⁴ हम सामान्य जनों के लिए उचित - अनुचित के भेद का ज्ञान भले ही उचित कार्य करने के लिए पर्याप्त न हो किन्तु ब्रह्म-वेत्ता के लिए सुकृता का यह कथन बिल्कुल सत्य है कि - "सद्गुण ही ज्ञान है ।" वह अपने पूरे जीवन सदाचारी रहता है और सिद्धावस्था में भी नैतिक कार्य ही करता है । नैतिकता तो ब्रह्मवात् की आत्मा ही है । मैक्समूलर के शब्दों में हम इसके प्रारम्भ से लेकर अन्त तक नैतिकता ही नैतिकता पाते हैं ।⁵

10 शंकर के नैतिक दर्शन की व्यापकता -

आचार्य शंकर का नैतिक-दर्शन पर्याप्त व्यापक है । यद्यपि इसे तर्क बुद्धिवाद, उपयोगितावाद, सुखवाद अथवा मूल्य-सिद्धान्त जैसे किसी आधुनिक

1 बृहदारण्यकोपनिषद् 4 4 12

2 भगवद्गीता, 3 5

3 भगवद्गीता 3 20

4 भगवद्गीता 3 22 और उस पर शंकर भाष्य

5 श्री लेक्चर्स ऑन वेदान्त फिलॉसफी, पृष्ठ 0 - 170

पाश्चात्य सिद्धान्त के नाम से अभिहित नहीं किया जा सकता, किन्तु इन सभी सिद्धान्तों की कुछ न कुछ विशेषताएँ उनके विचारों में अवश्यमेव उपलब्ध है ।

तर्कबुद्धिवाद के प्रमुख दार्शनिक काण्ट के मतानुसार किसी व्यक्ति या कार्य की सच्ची नैतिकता उसकी बाह्य उपलब्धियों के बजाय, व्यक्ति के सकल्प के सही दिशा-निर्देशन में सन्निहित है । काण्ट के विचार से - ' शुभसकल्प ही ऐसी मणि है जो अपने ही प्रकाश से चमकती है ' । अतः नैतिकता के लिए वह ' कर्तव्य को कर्तव्य के लिए ' ही निर्धारित करते हैं । हमारे विचार से शंकर भी नैतिक-सिद्धान्त के रूप में ' कर्तव्य को कर्तव्य के लिए ' मानते हैं । आचार्य शंकर गीता के ' अनासक्त योग ' में विश्वास रखते हैं । इसका स्पष्ट अर्थ है कि लोग बिना किसी आसक्ति के अपना कर्तव्य कर्म करें । इस सिद्धान्त के अनुसार हमें अपने कर्मों के फल की ओर नहीं देखना है । हमें केवल उनको अपना कर्तव्य समझकर करते रहना है ।¹ इसमें सन्देह नहीं कि काण्ट का ' कर्तव्य के लिए कर्तव्य ' का नैतिक सिद्धान्त इस आधार पर आलोचना का विषय बनता है कि वह अमूर्त और अपरिमेय है², किन्तु यह एक अलग बात है । काण्ट और शंकर के विचार साम्य से उसका कोई प्रयोजन नहीं । जहाँ तक अनासक्त भाव से कर्म करने का प्रश्न है, शंकर और काण्ट दोनों उसे

1 भगवद्गीता 2 47 49, 5 11 12 और उसपर शंकर भाष्य

2 ए मैनुअल ऑफ इथिक्स, पृष्ठ 0 - 154

स्वीकार करते हैं । दोनों ही इस बात में विश्वास रखते हैं कि इस प्रकार से किए गये कर्मों का अन्तिम परिणाम शुभ होता है ।¹ दोनों की दृष्टि में ससार की रचना इस प्रकार हुई है कि शुभ और अशुभ कर्मों का पुरस्कार तथा दण्ड देर-सबेर अवश्य प्राप्त होता है । उन कर्मों को जाने या अनजाने किसी प्रकार किया गया हो, कोई अन्तर नहीं पड़ता है । दोनों विचारकों की दृष्टि में ईश्वर मनुष्य को कर्मों के अनुसार फल देने की व्यवस्था करता है । शरीर छूटने के पूर्व यदि उन कर्मों का फल इस जीवन में नहीं प्राप्त होता है तो भावी जीवन में अवश्य मिलेगा । इसके अतिरिक्त जीव की स्वतन्त्रता और आत्मा की अमरता नैतिकता की मूल मान्यता के रूप में दोनों को ही मान्य है । निःसन्देह, शकर के विपरीत काण्ट ने आत्मा की अनादिता स्वीकार नहीं की है । आत्मा की अमरता की तरह आत्मा का अनादि होना भी नैतिकता की आवश्यक शर्त है । किन्तु इससे शकर की मान्यताओं पर कोई फर्क नहीं पड़ता है ।

काण्ट की यह नैतिक उक्ति कि- "अपने आप में या किसी दूसरे व्यक्ति में मानवता को कभी साधन बनाने के बजाय सदा साध्य समझते हुए कार्य करो", शकर को भी यथावत् मान्य है । यद्यपि शकर ने, काण्ट की इस नैतिक उक्ति की भाँति किसी उक्ति की रचना नहीं की है, किन्तु उन्होंने अपने आप के प्रति तथा अन्य लोगों के प्रति जिन कर्तव्यों को करने का निर्देश दिया है,

उसमे यह भाव स्पष्ट निहित है । अपने जीवन का सर्वोच्च आदर्श, आत्म-साक्षात्कार मानकर शकर ने अपने व्यक्तित्व मे मानवता को साध्य बनाया है और दूसरे लोगों के सुख-दुख को अपने जैसा सुख-दुख मानकर उन्होंने दूसरों की मानवता को भी साध्य माना है ।¹ वस्तुतः किसी व्यक्ति का आत्म-साक्षात्कार अथवा उसकी आत्मा की पूर्णता किसी दूसरे व्यक्ति के द्वारा संभव नहीं है । उसके लिए उसे स्वयं सत्यनिष्ठा के साथ प्रयत्न करना होगा । उसे न तो किसी मूल्य पर क्रय किया जा सकता है और न कोई उदार व्यक्ति भेंट स्वरूप उसे प्रदान ही कर सकता है । यदि पूर्णता प्राप्त करने का प्रयत्न कोई स्वयमेव नहीं करता, तो दूसरा कोई व्यक्ति उसके लिए कितना ही प्रयत्न करे, उसका कोई लाभ नहीं होगा । आत्म-पूर्णता, वस्तुतः आत्मपूर्णता ही है । अपनी पूर्णता अपने आप ही प्राप्त की जाती है । दूसरे लोग केवल इतना कर सकते हैं कि वे हमारे लिए सुख तथा कल्याण की अनुकूल दिशा, दशा या परिस्थिति उत्पन्न कर दें । अतएव शकर का यह मत पूर्णतः उचित है कि आत्म-साक्षात्कार करना मनुष्य का अपना लक्ष्य है और दूसरे लोगों के सुख-दुख को अपना सुख-दुख समझना उचित है । इसका तात्पर्य काण्ट की इस दूसरी नैतिक उक्ति के समान है कि- "अपने को पूर्ण करने का सदा प्रयत्न करो और अनुकूल वातावरण प्रस्तुत करके दूसरों को सुख सुलभ करो, क्योंकि तुम दूसरों को पूर्ण नहीं बना सकते ।" स्पष्ट है कि शकर एव काण्ट के नैतिक विचार प्रायः समतुल्य हैं, किन्तु हमें यह भूल कदापि

नहीं करनी चाहिए कि काण्ट का आत्म-साक्षात्कार विषयक दृष्टिकोण तथा शकर का आत्म-साक्षात्कार विषयक मत दोनों एक समान है । काण्ट को शकर के सच्चिदानन्द स्वरूप आत्मा का ज्ञान नहीं था । इसके अतिरिक्त काण्ट के सिद्धान्तों में कठोरता अधिक थी । उसके लिए नीतिशास्त्र में भावना का कोई स्थान नहीं था, जब कि शकर के नैतिक - दर्शन के विषय में यह नहीं कहा जा सकता। प्रो० मित्रा के शब्दों में- "काण्ट की तरह अनुभव परक जीवन के प्रति शकर का दृष्टिकोण बहुत कम निषेधात्मक रहा है ।"¹

पाश्चात्य सुखवादी नीतिशास्त्रियों के अनुसार मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य सुख है । नि सन्देह इसे शकर की नैतिकता के विपरीत कहा जा सकता है, क्योंकि उनके अनुसार सासारिक सुख की इच्छा न केवल मोक्ष या ब्रह्मज्ञान जैसे हमारे सर्वोच्च आदर्श की प्राप्ति में बाधक है, बल्कि उसके कारण हम साधारण और विशेष धर्मों का पालन भी भलीभाँति नहीं कर पाते हैं । स्वामी विवेकानन्द ने कहा है कि- "सुख को अपना लक्ष्य समझना भूल है, ससार में सारे दुखों का कारण यही है कि लोग अज्ञानतावश सुख को ही परम लक्ष्य मानते हैं ।"² आचार्य शकर काण्ट के 'कर्तव्य के लिए कर्तव्य' को मानते हैं । यह मत सुखवादी सिद्धान्त के विपरीत है । सुखवाद में मनुष्य के कर्म का मूल्य उसकी भावना से नहीं आका जाता, बल्कि उसके फलस्वरूप जो सुख मिलता है, उसी से समझा

1 दि इथिक्स ऑफ दि हिन्दूज, पृ० - 316

2 कर्मयोग, पृ० - 1

जाता है । इन सब भिन्नताओं के होते हुए भी शंकर के नैतिक दर्शन तथा सुखवाद के बीच कुछ साम्य है । सर्वप्रथम, ब्रह्म जिसका साक्षात्कार शंकर के अनुसार मानव जीवन का सर्वोच्च आदर्श है, केवल चित् स्वरूप ही नहीं है, वरन् आनन्द स्वरूप भी है । इसमें संदेह नहीं कि यह आनन्द शुद्ध तथा शाश्वत होने के कारण क्षणिक वस्तुओं से प्राप्त होने वाले अशुद्ध और क्षणभंगुर सुख से बिल्कुल भिन्न है । फिर भी इसे इन्द्रियातीत, विलक्षण और शाश्वत सुख कहा जा सकता है । इस दृष्टि से यह सुख हमारे समस्त क्षणिक सुखों से गुण और मात्रा में भिन्न है । सुखों में गुण एवं मात्रा का भेद सुखवादियों ने स्वयं स्वीकार किया है । अतः यदि हम ब्रह्म के आनन्द को इस अर्थ में लें तो सुखवादियों का यह सिद्धान्त कि हमारे जीवन का चरम लक्ष्य सुख प्राप्त करना है, शंकर की नैतिकता में भी विद्यमान है, क्योंकि वे ब्रह्म की प्राप्ति या मुक्ति में सब दुखों एवं कष्टों का पर्यवसान और निरतिशय सुख की अनुभूति मानते हैं । वस्तुतः 'आनन्द' और 'सुख' शब्दों का प्रयोग शंकर तथा उनके सभी अनुयायियों ने सासारिक सुख और ब्रह्मानन्द के लिए प्रयोग किए हैं ।¹ पहले को वे सतिशय सुख तथा दूसरे को निरतिशय सुख कहते हैं । सतिशय सुख क्षणिक और निम्न स्तर का है जब कि निरतिशय सुख शाश्वत और सर्वोत्कृष्ट है ।² शंकर और सुखवादियों के नैतिक आदर्श में अन्तर यही आता है कि शंकर मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य निरतिशय सुख मानते

1 शंकर भाष्य तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 7

2 वेदान्त परिभाषा, 8 {सुख च द्विविध }

है और सुखवादी सातिशय सुख से आगे नहीं बढ़ते । दूसरे शब्दों में शकर के सुख को हम ' अनुभवातीत सुख ' कह सकते हैं और साधारण सुखवाद से उसका भेद करते हुए उसे ' अनुभव परक सुखवाद ' कह सकते हैं ।

मनोवैज्ञानिक सुखवाद के अनुसार हम सदैव सुख की ही इच्छा रखते हैं और इसके कारण ही मनोवैज्ञानिक सुखवाद की घोर आलोचना भी की जाती है । इसके अतिरिक्त नैतिक सुखवाद से भी मनोवैज्ञानिक सुखवाद का व्याघात है, फिर भी इसमें एक सत्यता है जिसे स्वीकार करते हुए रैशडल ने लिखा है कि- "जिस वस्तु को हम मूल्य देते हैं, उसमें सुख का तत्व अवश्य रहता है।"¹ मेकेन्जी ने भी कहा है कि- "सम्भवत यह सत्य है कि जिस वस्तु को हम लक्ष्य बनाते हैं, उसे सुखद अवश्य समझते हैं ।"² हम भले ही सदा अपना मानसिक सुख न खोजते रहते हों, किन्तु इतना निश्चित है कि हम जो कुछ चाहते हैं उसमें सुख अवश्य समझते हैं । दुःख एवं क्लेश कोई नहीं चाहता है । अतः शकर कहते हैं कि हम उचित-अनुचित रीति से अपने सभी क्रिया-कलापों द्वारा अपने खोये हुए ब्रह्मानन्द को ही खोजना चाहते हैं । हमारी इच्छित वस्तु चाहे कोई मूल्यवान या उपयोगी वस्तु हो अथवा अपनी ही सुखद मानसिक स्थिति हो, हम उसे सदा सुख का स्रोत समझकर ही पाना चाहते हैं और जब हम अपनी इच्छित वस्तु पाने में सफल हो जाते हैं, तो हम सुख का अनुभव करते हैं । यह सुख

1 दि श्योरी ऑफ गुड एण्ड ईविल, खण्ड - 2, पृ0 - 38

2 ए मैनुअल ऑफ इथिक्स, पृ0 - 69

सदा ब्रह्मानन्द ही होता है, जो सीमित एवं प्रच्छन्न रूप में प्रकट होता है ।¹

नैतिक सुखवाद, निःसन्देह मनोवैज्ञानिक सुखवाद के अनुकूल नहीं है, क्योंकि यदि हम सदा सुख ही चाहते हैं तो यह कहना व्यर्थ है कि हमें सुख की खोज करनी चाहिए । किन्तु शंकर के अद्वितीय सुखवाद पर यह आरोप नहीं लगाया जा सकता है । कारण यह है कि हम ससार की जिस किसी वस्तु को सुखद समझकर चाहते हैं या पाने का प्रयत्न करते हैं, उसमें ब्रह्म का सुख स्पष्ट और ठीक-ठीक रूप में समझते हुए उसे नहीं पाना चाहते हैं । इसके विपरीत स्थिति यह है कि इस प्रकार के सुख मनुष्य के वास्तविक हित में बाधक होते हैं । सामाजिक सुखों में ब्रह्म का सुख खोजना, शंकर के अनुसार उसे पाना नहीं वरन् खोना है । अधरे में भटकने से कोई लाभ नहीं है । ब्रह्म का सुख तभी प्राप्त हो सकता है जब हम सचेत और सावधान होकर उसे वहीं खोजें, जहाँ उसकी खोज होनी चाहिए । अतः यह कहना कि सासारिक वस्तुओं में सुख की खोज करने में हम वस्तुतः ब्रह्म का सुख ही खोजते हैं इस बात से कोई विरोध नहीं रखता कि हमें ब्रह्म साक्षात्कार प्राप्त करना चाहिए या अपने सत् स्वरूप की खोज करनी चाहिए । छाया को पकड़ने के लिए शक्ति नष्ट करने वाले व्यक्ति को यह सलाह देना उचित ही है कि वह मूल वस्तु को पकड़े ।

1. शंकर भाष्य बृहदारण्यक उपनिषद् 4 3 22, शंकर भाष्य तैत्तिरीय उपनिषद् 2 7

जिस प्रकार शंकर का नैतिक दर्शन, सुखवाद से भिन्न होते हुए भी उसकी कुछ समान विशेषताएँ रखता है, उसी प्रकार इसमें पूर्णतावाद कहलाने वाली नैतिकता के भी कुछ लक्षण दिखायी देते हैं। शंकर के ब्रह्मवाद का अध्येता जब प्रमुख पूर्णतावादी रचनाओं को पढ़ता है तो उसे सर्वप्रथम यह समानता दिखायी देती है कि दोनों सिद्धान्तों में मानव जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य आत्म-साक्षात्कार माना गया है। दोनों सिद्धान्तों के प्रतिपादक कहते हैं कि हमें आत्मा के सत् स्वरूप को पहचानना चाहिए। ग्रीन का मत है कि "मनुष्य की प्रकृति का मूल तत्त्व उसके अन्दर विद्यमान आत्मा है, और नैतिक जीवन का महत्त्व इसी बात में है कि हम आत्मतत्त्व को अधिकाधिक स्पष्ट तथा उद्घाटित करने का प्रयत्न करें, हम अपनी तर्कबुद्धि, आत्म चेतना या आध्यात्मिक तत्त्व को अत्यधिक व्यक्त करें।"¹ 'आत्मत्याग के द्वारा आत्म-लाभ प्राप्त करना' पूर्णतावाद की प्रमुख उक्ति है। ब्रैडले के शब्दों में- "इसका तात्पर्य सकल्प और वस्तु का तादात्म्य है। इसके लिए हमें अपने व्यक्तिगत अस्तित्व का कुछ निषेध करना पड़ता है। हमारा एक निजी व्यक्तित्व होता है। वह दूसरों से भिन्न और अपने में केन्द्रित रहता है। उसमें अपने-पराये की भावना रहती है। आत्म-त्याग का अर्थ है कि हम सचेत होकर इस व्यक्तित्व को पूर्णतः या अंशतः अपने उच्च अस्तित्व के लिए समर्पित कर दें। यही सकल्प का आदर्श, से तादात्म्य है, आत्म-साक्षात्कार है।"² अतः उनके अनुसार 'अपने को जानो' का अर्थ है अपने में पूर्ण का

1. मैकेजी, ए. मैनुअल ऑफ इथिक्स, पृ० - 254-255

2. एथिकल स्टडीज, पृ० - 309

अनुभव करके अपनी आत्म-चेतना को अनन्त का अग समझो और उस रूप में अपने को जाना ।¹ इसी प्रकार हेगेल ने ' जीने के लिए मरो ' इस उक्ति की नई व्याख्या की है । मध्यकालीन ईसाई इसका अर्थ यह समझते थे कि आत्मा की रक्षा के लिए शरीर की आहुति दे देनी चाहिए । किन्तु हेगल का मत है कि सीमित तथा सकुचित अह नष्ट होना चाहिए और आध्यात्मिक जगत् में ऊपर उठकर व्यापक और उदार जीवन अपनाना चाहिए ।² इस प्रकार हेगल ने भी आत्मत्याग के द्वारा आत्म-साक्षात्कार प्राप्त करने पर बल दिया है और उसका नैतिक महत्व माना है । शंकर के नैतिक-दर्शन के अन्तर्गत भी यह सब स्वीकार किया जा सकता है । शंकर अपने सत् स्वरूप की प्राप्ति को जीवन का सर्वोच्च आदर्श मानते हैं और अपने सीमित स्वार्थों को त्यागकर सबके कल्याण की कामना करने में नैतिकता का पालन स्वीकार करते हैं । उनके साधक और ब्रह्मज्ञानी दोनों ही सभी लोगों को समदृष्टि से देखते हैं । वे न किसी से घृणा करते हैं और न किसी को कष्ट पहुँचाते हैं ।³ वस्तुतः अपने सत् स्वरूप को जानने के लिए इस प्रकार का आत्म-त्याग करना भारतीय दर्शन के सभी सम्प्रदायों में समान रूप से मान्य है । उसमें जीवन का चरम लक्ष्य प्राप्त करने के लिए भले ही भक्ति-मार्ग का प्रतिपादन किया गया हो या ज्ञान-मार्ग का, इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता है । सज्जन पुरुषों का उत्कर्ष और वैभव अन्य

1 डॉ० सिन्हा, एथिक्स, पृ० - 131-32

2 डॉ० सिन्हा, एथिक्स, पृष्ठ - 132

3 शांकर भाष्य भगवद्गीता, 6 22, शांकर भाष्य ईशोपनिषद्, 6

लागों के कल्याणार्थ होता है- ' परोपकाराय सता विभूतय ' । शकर तो इस बात का मानत है कि वैयक्तिक स्वार्थ को, कुल के लिए, कुल के स्वार्थ को ग्राम के लिए, ग्राम का स्वार्थ देश के लिए तथा देश एवं समस्त ससार का स्वार्थ सर्वव्यापी आत्मा के लिए त्याग देना चाहिए । आत्मा तो उन सबका सत् स्वरूप है जो पृथ्वी तथा इससे बाहर अन्य लोकों तक में वास करता है -

त्यजेदेक कुलस्यार्थे ग्रामस्यार्थं कुलं त्यजेत् ।
ग्रामं जनपदस्यार्थं आत्मार्थं पृथ्वीं त्यजेत् ॥

इस प्रकार हर स्तर पर सकुचित अह का परित्याग कर क्रमशः ऊपर उठने की बात कही गई है । यह सिद्धान्त ग्रीन के उस सिद्धान्त से मिलता है जिसमें प्रकृति में विश्वव्यापी आध्यात्मिक तत्व के साक्षात्कार की बात कही गई है । किन्तु हमें शकर के सर्वोच्च स्व और पश्चिम के पूर्णतावादी हेगल, ग्रीन ब्रैडले आदि के सर्वोच्च स्व में विद्यमान महत्वपूर्ण भेद से आखें न बन्दकर लेनी चाहिए । शकर का सर्वोच्च स्व वह आत्मा है, जिसमें कोई द्वैत या भेद नहीं है । पूर्णतावादियों का सर्वोच्च स्व अधिक संगठित समाज की एक व्यवस्था है, जिसमें वैयक्तिक चेतना रखने वाले अनेक सदस्य सहयोग की भावना से रहते हैं । अतः प्रो० मित्रा के शब्दों में- "शकर का पूर्णतावाद एक विशेष प्रकार का पूर्णतावाद है जिसे ' अनुभवातीत पूर्णतावाद ' कह सकते हैं । इसी प्रकार आत्मलाभ की अवधारणा हेगल, काण्ट आदि की आत्म-साक्षात्कार की अवधारणा से भिन्न है ।"¹

शकर के नैतिक-दर्शन और नीतिशास्त्र के आधुनिक मूल्य-सिद्धान्त के सम्बन्ध पर विचार करने से यह कहा जा सकता है कि दोनों ने आन्तरिक एवं बाह्य मूल्यों के भेद को स्वीकार किया है और बाह्य की तुलना में आन्तरिक मूल्यों को अधिक उत्कृष्ट माना है । सत्य, शिव, सुन्दरम् को प्रायः सभी लोग आन्तरिक मूल्य मानते हैं । कुछ लोग प्रेम, स्वतन्त्रता, जीवन तथा ऐसी ही अन्य बातों को भी आन्तरिक मूल्य के अन्तर्गत लेते हैं । कुछ भी हो, आन्तरिक मूल्य उन वस्तुओं को दिया जाता है जिनका मूल्य किसी दूसरे पर आश्रित न होकर निरूपधाधिक होता है और बाह्यमूल्य वाली वस्तुओं का मूल्य किसी दूसरी वस्तु पर आश्रित होता है । वे वस्तुएँ उपकरण के रूप में मूल्य ग्रहण करती हैं । मि० राइट के शब्दों में- "आन्तरिक मूल्य की उपयोगिता स्वतः होती है, किन्तु उपकरण मूल्य उसके परिणाम के कारण होता है ।"¹ उदाहरणार्थ- प्रसन्नता में आन्तरिक मूल्य माना जाता है क्योंकि उसमें स्वतः कुछ अच्छाई या मूल्य विद्यमान है, किन्तु भोजन और वस्त्र में यह बात नहीं है । उनका स्वतः मूल्य नहीं है । वे अपने उपयोग के कारण मूल्यवान् हैं । भोजन से हमारी भूख शान्त होती है और वस्त्रों से हमारे शरीर की रक्षा होती है, हम देखने में भी अच्छे लगते हैं ।

आचार्य शकर ने आधुनिक विचारकों की भाँति कोई मूल्य का सिद्धान्त प्रतिपादित नहीं किया है, किन्तु उनके द्वारा किया गया अभ्युदय और निःश्रेयस्

का भेद, मूल्यों के आन्तरिक और बाह्य भेद के समतुल्य माना जा सकता है । हम जिन सासारिक वस्तुओं की आकाक्षा करते हैं और मूल्य प्रदान करते हैं, वे अभ्युदय के अन्तर्गत आती हैं । उनका केवल बाह्य मूल्य समझना असंगत न होगा। उनमें से किसी वस्तु का भी स्वतः मूल्य नहीं है । शकर के अनुसार स्वतः मूल्यवान् केवल एक वस्तु है, जिसकी विचारपूर्ण आकाक्षा की जा सकती है । वह है पूर्णज्ञान, पूर्ण आनन्द और पूर्ण, सद् स्वरूप ब्रह्म । उनके ब्रह्म में सर्वमान्य आन्तरिक मूल्य-सत्य, शिव, सुन्दरम्-अपनी पूर्ण, पराकाष्ठा के साथ विद्यमान है । अतः इसे निश्चयस् कहते हैं । इसके अतिरिक्त स्वर्ग तक अभ्युदय के अन्तर्गत आते हैं क्योंकि उनका मूल्य भी सापेक्षिक है ।

अध्याय - 8

शाकर धर्म-दर्शन का तुलनात्मक मूल्यांकन

शकर धर्म-दर्शन का तुलनात्मक मूल्यांकन

। क्या शकर-दर्शन रहस्यवादी है ?

आचार्य शकर का धर्म-दर्शन रहस्यवाद नहीं है । किन्तु केवल विचार या तर्क के द्वारा सत् का अव्यवहित ज्ञान शकर को मान्य न होने के कारण और साथ ही उसकी अपरोक्षानुभूति की आवश्यकता पर बल देने के कारण लोग कभी-कभी यह समझने लगते हैं कि शकर रहस्यवादी है ।

प्रो० एम०एन० सिरकार ने लिखा है कि - "रहस्यवादी बड़ा साहसी होता है । वह सत् के विषय में परम्परागत विधि से विचार करना छोड़ बैठता है, अपने को विचारों और प्रत्ययों से रिक्त कर लेता है और देवी अनुग्रह से प्राप्त होने वाले प्रकाश की प्रतीक्षा करने लगता है । वह एकान्त में जीवन के आश्चर्यजनक रहस्यों को प्राप्त करने के लिए अपने को इन्द्रिय संवेदनाओं से मुक्त कर लेता है और बुद्धि के विचारों को शमित कर देता है ।"¹ अतएव हम कह सकते हैं कि शुद्ध रहस्यवादी तर्क से कोई प्रयोजन नहीं रखता है । किन्तु यह कहना उचित नहीं है कि शकर एक दक्ष तार्किक है और उनका दर्शन सूक्ष्म तर्कों पर आधारित है ।² उनके दार्शनिक विवेचन को निःसन्देह एक उच्च स्थान प्राप्त

1 हिन्दू मिसेसिज्म, पृ० - 1

2 प्रो० राधाकृष्णन इण्डियन फिलासफी, खण्ड - 2, पृ० - 445

है ।¹ रहस्यवादी अपने विचारों को बुद्धिगम्य बनाने की चिन्ता नहीं करते,² किन्तु शकर ने अपना दर्शन अपने विरोधियों और अनुयायियों दोनों के लिए बुद्धिगम्य बनाने का पूर्ण प्रयत्न किया है ।

यह कदापि अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि शकर ने ' अनुभव ' अथवा ' अपरोक्षानुभूति ' को ब्रह्म या निरपेक्ष सत् के ज्ञान का एकमात्र असदिग्ध साधन माना है, किन्तु केवल इसीलिए उन्हें रहस्यवादी नहीं कहा जा सकता है। हमारा यह कहना अनुचित न होगा कि प्रत्यक्ष ही बाह्य ससार के ज्ञान का एकमात्र साधन है, किन्तु यह कहने से हम रहस्यवादी नहीं हो जाते हैं । नि सन्देह रहस्यवादी वही है जो अपरोक्षानुभूति को सत् के ज्ञान का एकमात्र साधन मानता है । ' आ ' [ए] तर्कवाक्य का परिवर्तन तर्क में सदैव सत्य नहीं होता है । किसी को रहस्यवादी तभी कहा जा सकता है जब वह परम सत् के ज्ञान के लिए तर्कीय विचार को उपयोगी न माने । केवल अपरोक्षानुभूति के द्वारा परम सत् को ज्ञेय मान लेने से कोई रहस्यवादी नहीं हो जाता है । शकर, विचार और तर्क की उपयोगिता व्यावहारिक जीवन के लिए नहीं बल्कि आत्म-साक्षात्कार या परमतत्त्व को जानने के लिए भी स्वीकार करते हैं । अतः उन्हें रहस्यवादी कहना उनके प्रति न्याय नहीं होगा ।

यद्यपि आचार्य शकर ने कहीं-कहीं तर्क की अवमानना की है ।

1 थीबो का इण्ट्रोडक्शन टू वेदान्त सूत्राज, पृ० - 15

2 रेशडल, दि थ्योरी ऑफ गुड एण्ड एविल, खण्ड-2, पृ० - 60

उदाहरणार्थ उन्होंने अपने ब्रह्मसूत्र भाष्य में उद्धृत किया है कि- "हम देखते हैं कि चतुर लोग बड़ी मेहनत से जो तर्क प्रस्तुत करते हैं, उसे उनसे अधिक चतुर लोग खण्डित कर देते हैं और उनके तर्कों को भी आगे चलकर दूसरे लोग दोषपूर्ण सिद्ध कर देते हैं । अतः लोगों के मतभेद के कारण तर्क को एकमात्र आधार मानना संभव नहीं प्रतीत होता है ।¹ किन्तु इस प्रकार की उक्तियाँ शंकर के दृष्टिकोण का केवल एक ही पक्ष प्रस्तुत करती हैं । अन्य स्थलों पर हम शंकर को तर्क विवेक का समर्थन करते हुए पाते हैं । उन्होंने तो यहाँ तक कहा है कि "उचित-अनुचित का भेद करने के लिए बुद्धि ही हमारे पास सर्वोत्तम साधन है ।² वेद-वाक्य निषेध या शास्त्रों का सही अर्थ समझने के लिए भी उन्होंने विमर्श या तर्कबुद्धि की उपयोगिता और आवश्यकता स्वीकार की है ।³ इतना ही नहीं उन्होंने यह आवश्यक माना है कि सत् ज्ञान के अन्वेषक को शास्त्रानुकूल तर्क का अभ्यास करना चाहिए ।⁴ उनके अनुसार कोई भी विचार तभी स्वीकार किया जा सकता है जब कि वह किसी प्रमाण द्वारा समर्थित हो । इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कि "क्या चरम अद्वैत का ज्ञान केवल शास्त्रों से हो सकता है अथवा उसे विचार द्वारा भी जाना सकता है ? उन्होंने स्पष्ट कहा है कि- "उसे तर्क के द्वारा भी जाना जा सकता है ।"⁵

1 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 11, शांकर भाष्य कठोपनिषद्, 1 2 9

2 शांकर भाष्य कठोपनिषद् 6 12, शांकर भाष्य गीता, 2 16

3 शांकर भाष्य, बृहदारण्यक, 3 9 7

4 शांकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 4 । 12

5 शांकर भाष्य माण्डूक्य उपनिषद् कारिका, 3 ।

यदि शकर तर्क का विरोध करते हैं तो वह केवल तर्क के लिए तर्क का विरोध है, वास्तविक तर्क का नहीं। उनके अनुसार प्रत्यक्ष विरोधी अनुमान प्रमाण नहीं माना जा सकता।¹ प्रो० ए०सी० मुकर्जी के शब्दों में- "सभी प्रकार के तर्कों की निन्दा नहीं की जाती है, केवल शुष्क तर्क या कुतर्क, जिससे कोई निश्चित निर्णय नहीं निकलता, निन्दनीय है।"² शकर ने स्वस्थ तर्क की उपयोगिता सत्यनिष्ठ सेवक की तरह स्वीकार की है। शकर ने स्वयं अपने विपक्षियों की आलोचना करने में तर्क का प्रयोग किया है और अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने के लिए भी उसका सहारा लिया है। इसी से तर्क के प्रति उनकी आस्था का प्रमाण मिल जाता है। यदि शकर को तर्क की उपादेयता में आस्था न होती तो वे गहन तर्कीय विवेचन न करते। रहस्यवादी व्यक्ति या तो देवी अथवा आध्यात्मिक प्रकाश की प्रतीक्षा करता है या किसी योगाभ्यास के द्वारा मानव-जीवन के गुप्त रहस्यों को खोजने का प्रयत्न करता है। वह उन लोगों को भी इसी बात का उपदेश देता है जो उसके निकट मार्ग-दर्शन के लिए जाते हैं। किन्तु शकर का दर्शन इस मान्यता से बिल्कुल भिन्न है। शायद ही ऐसा कोई व्यक्ति हो जिसने उनकी रचनाओं की सूक्ष्म तर्कणा से प्रभावित न हुआ हो।

अतएव शकर द्वारा तर्क और विमर्श का व्यापक प्रयोग किए जाने पर भी उन्हें केवल इसलिए रहस्यवादी कहना उचित प्रतीत नहीं होता कि वे

1 शाकर भाष्य बृहदारण्यक, 2। 20

2 द नेचर ऑफ सेल्फ पृ० - 346

प्रातिभ ज्ञान या अव्यवहित अनुभव को सब प्रकार के ज्ञान की पराकाष्ठा और आत्म-ज्ञान या ब्रह्म साक्षात्कार के लिए आवश्यक मानते हैं । प्रातिभ ज्ञान या अव्यवहित अनुभव उनकी दृष्टि में ज्ञान का एक साधन माना जा सकता है । वह न तो सत् का और न उसके सत्य ज्ञान का ही मापदण्ड माना गया है । किसी ज्ञान की सत्यता उसके वस्तुगत तथ्य की सम्पुष्टि में निहित होती है और किसी वस्तु के सत् का मापदण्ड उसके स्वाश्रय होने पर निर्भर करती है ।¹ सत् तथा सत्य ज्ञान की ऐसी कसौटी मानना किसी रहस्यवादी का कार्य नहीं हो सकता है । वह तो केवल प्रातिभज्ञान को ही सब कुछ मान बैठेगा । विचार या तर्क से उसका कोई प्रयोजन न होगा । प्रातिभ ज्ञान को तर्कसंगत या बुद्धिगम्य बनाने का प्रयत्न करते ही वह प्रातिभज्ञान रहस्य न रह जायेगा और वह रहस्यवादी भी रहस्यवादी नहीं जायेगा । प्रो० एम०एन० सिरकार ने कहा है कि- " रहस्यवाद के तर्क जैसी भी कोई बात हो सकती है, किन्तु रहस्यवादी व्यक्ति को इसका ध्यान नहीं रहता है । रहस्यवाद की तर्कणा रहस्यवादी नहीं हो सकती है ।"²

यद्यपि शंकर ने परमसत् या ब्रह्म के अव्यवहित ज्ञान के लिए तर्कबुद्धि को अक्षम अवश्य माना है, किन्तु तर्कबुद्धि की प्रकृति को देखते हुए ऐसा कहना उचित नहीं है । जब तर्क से हम नित्य प्रत्यक्ष में आने वाली सीमा वस्तुओं का

1 शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र 2 । 11 और शंकर भाष्य बृहदारण्यक उपनिषद्
- 4 3 7

2 हिन्दू मिस्टेसिज्म पृ० - 1

अध्यवहित ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते, तो फिर हम असीम सत् को उसके द्वारा कैसे जान सकते हैं ? वह तो इन्द्रिय प्रत्यक्ष के भी परे है ।¹ तर्क का आधार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष ही है । आचार्य शंकर बड़े दृढ़ स्वर में यह कहते हैं कि यदि सैकड़ों श्रुतियाँ एक साथ मिलकर यह कहे कि अग्नि शीतल है तो भी हम इसे स्वीकार नहीं कर सकते । अतएव स्पष्ट है कि तर्क की महत्ता को शंकर अवश्यमेव स्वीकार करते हैं । हाँ, तर्क को केवल वे ज्ञान-प्राप्ति में सहायक मात्र मानते हैं । किन्तु केवल तर्क के द्वारा ही अपरोक्ष ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता । तर्क के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान की सीमा का परिचय कराया गया है । यह बात भी वैसी ही है जैसे यह कहना कि हमें आवाज नहीं दिखायी देती या रंग नहीं सुनाई पड़ते । किन्तु इसका यह अर्थ, नहीं है कि दृष्टि और श्रवण का अपने-अपने क्षेत्र में भी कोई उपयोग नहीं है । अतः हम कह सकते हैं कि शंकर को रहस्यवादी कहना तर्कसंगत नहीं है, क्योंकि उनके दर्शन में तर्क को पर्याप्त महत्व दिया गया है, और तार्किक व्यक्ति रहस्यवादी नहीं कहा जा सकता ।

2. शंकर की तुलना रामानुज, निम्बार्क, मध्व एवं बल्लभ के विचार से -

उपनिषदों एवं शास्त्रों के सिद्धान्तों के प्रकाश में यदि शंकर रामानुज, निम्बार्क, मध्व तथा बल्लभ के विचारों पर यदि दृष्टिपात करें तो हम देखते हैं

1. शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 2 । 11

किं शकर इन शास्त्रों के प्रति अधिक सत्यनिष्ठ है । मध्व ने तो पाच प्रकार के भेदों का नित्य मानकर किसी एक परमसत् का प्रतिपादन करना भी आवश्यक नहीं समझा । जीवों का ब्रह्म के साथ तात्त्विक एकात्मक सम्बन्ध सभी उपनिषदों में सामान्य रूप से निश्चय ही मान्य है । इसीलिए हम कह सकते हैं कि शकर का मत रामानुज आदि के मतों की तुलना में उपनिषदों के अधिक निकट तथा अनुकूल है । मध्व का यह विचार कि ईश्वर ससार का केवल निमित्त कारण है, उपनिषदीय ऋषियों के सिद्धान्तों से ही नहीं वरन् रामानुज आदि अन्य वेदान्तियों के मतों के भी विपरीत है । जीवों के अणु आकार की मान्यता शास्त्रों के एकांगी दृष्टिकोण पर अवलम्बित है । तर्कीय दृष्टि से भी यह गलत निर्णय है । सभी उपनिषदों ने एक स्वर से यह स्वीकार किया है कि ज्ञान ही मुक्ति का एकमात्र सीधा मार्ग है । शकर भी इस मत को पूर्णतः मानते हैं ।

किन्तु वल्लाभाचार्य आदि ने भक्ति या भगवद् प्रेम को ज्ञान की श्रेणी तक ऊपर उठा दिया है । यह तथ्य स्पष्टतः उपनिषदीय मान्यता के विपरीत है । जीव की मुक्ति के लिए ईश्वर की कृपा पर अधिक बल देकर इन वेदान्तियों ने मानव प्रयत्न का मूल्य नगण्य कर दिया है । शकर का धर्म-दर्शन इन सभी अनुपथी दार्शनिकों के सिद्धान्त से अधिक आशावादी प्रतीत होता है । वे इसी जीवन में बन्धन से छुटकारा सम्भव मानते हैं । उनके इस सिद्धान्त के सामने कोई भी दार्शनिक मत नहीं टिक सकता है । उनके विचार से परम सत् स्व-आश्रित, पूर्णतः परिवर्तनीय और व्याघात रहित है । यह मत भी तर्क सगत है और परम सत्

का परिवर्तनीय या किसी अन्य रूप में पराश्रित मानने वाले सिद्धान्त से उत्तम भी है । ब्रह्म या परमसत् विषयक किसी भी अन्य सम्प्रत्यय में इतनी तत्त्वमीमासीय अन्तर्दृष्टि और तर्कीय सूक्ष्मता नहीं है, जितनी शंकर के सिद्धान्तों में है । वस्तुतः उनके सिद्धान्त स्वभावतः दार्शनिक उतने नहीं है, जितने कि ईश्वरमीमासीय है । इसके विपरीत शंकर ईश्वरमीमासीय कल्पना की अपेक्षा दार्शनिक प्रकल्पना पर अधिक बल देते हैं । साथ ही वे हमारे सामान्य अनुभव की भी उपेक्षा नहीं करते हैं । इससे उनका मत अधिक वैज्ञानिक और बुद्धि ग्राह्य लगता है ।

3 शंकर-दर्शन की आधुनिक विज्ञान से तुलना -

इस खण्ड पर विचार करने का हमारा अभिप्राय यह नहीं है कि शंकर वैज्ञानिक थे । किन्तु मैं इस तथ्य पर अपना मत देना चाहता हूँ कि आठवीं-नवीं शताब्दी के एक दार्शनिक के विचारों में और आधुनिक वैज्ञानिकों के विचारों में कितना साम्य है ।

सन् 1905 में आइन्स्टीन के द्वारा प्रकाशित सापेक्षता सिद्धान्त के पहले लोगों की धारणा यह थी कि- "देश, हमारे चारों ओर फैली हुई कोई वस्तु है और ' काल ' हमसे होती हुई, हमारे पीछे बहती जाने वाली कोई चीज है । ये दोनों एक दूसरे से भिन्न प्रकार के समझे जाते थे । हम देश में अपने कदमों को फिर खोज सकते हैं, किन्तु काल में नहीं । हम देश में धीरे चलें, तेज चलें, या बिल्कुल न चलें, जैसा चाहे करें, किन्तु काल के प्रवाह पर कोई नियन्त्रण

नहीं कर सकता है, वह अपनी गति से सदा चला करता है । किन्तु आइस्टीन के प्रथम परिणाम को मिकोवस्की ने चार वर्ष बाद स्पष्ट करते हुए कहा कि प्रकृति इन सब बातों को कुछ नहीं जानती ।"¹ मिकोवस्की के शब्दों- "देश और काल एक दूसरे से विच्छिन्न रूप में विलीन होकर छायामात्र रह गये हैं । दोनों के समन्वित रूप में ही कुछ सत्यता रह गई है ।"² अतः यह विश्वास किया जाता है कि "सापेक्षता सिद्धान्त का सार यह है कि प्रकृति देश और काल के विभाजन के विषय में कुछ भी नहीं जानती है ।"³ इस प्रकार देश और काल जिन्हें पहले यथार्थ वस्तु समझा जाता था, सापेक्षता के सिद्धान्त के प्रकाश में केवल सापेक्ष समझे जाने लगे । सापेक्षता का भौतिक सिद्धान्त बहुत बड़ी मात्रा में इस बात की सम्भावना का संकेत करता है कि देश और काल का अपने आप में अलग से अस्तित्व नहीं है । वे व्यापक देश-काल की इकाई में से वैयक्तिक चयनमात्र हैं । अब हम कह सकते हैं कि भूत और भविष्य जैसे काल के विभाजन गलती से किन्तु जानबूझकर शाश्वत तत्त्व से सम्बद्ध किए जाते हैं । हम कहते हैं ' था ', ' है ' या ' होगा ' किन्तु सत्य यह है कि केवल ' है ' का सही रूप में प्रयोग किया जा सकता है ।⁴ सापेक्षता के सिद्धान्त ने काल को केवल देश

1 जेम्स जीन्स, दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृष्ठ - 121

2 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृष्ठ - 127

3 जेम्स जीन्स, फिजिक्स एण्ड फिलासफी पृष्ठ - 199

4 मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृष्ठ - 144-45

का ही चौथा आयाम बना दिया है । "काल के एक आयाम के साथ देश के तीन आयाम जुड़े हुए हैं ।"¹ सर जेम्स जीन्स द्वारा दिए गये उदाहरण के अनुसार जैसे क्रिकेट के मैदान में क्रिकेट का गेंद आगे, पीछे, दाये, बाएँ कुछ नहीं जानता वैसे ही प्रकृति भी देश और काल के भेदों से परिचित नहीं है । हमारे नित्य के अनुभव में रहने वाले देश और काल जैसी वस्तुएँ भौतिकी के सत् में विद्यमान नहीं हैं और यदि देश और काल सत् का आभासमात्र है तो उनके अन्तर्गत आने वाली सभी वस्तुएँ भी वैसी ही होंगी । इस प्रकार आभास और सत् का भेद सापेक्षता सिद्धान्त का ही एक उपनिगमन प्रतीत होता है । सर जेम्स जीन्स के शब्दों में- भौतिक ससार से आभास जगत की रचना होती है, किन्तु वह सत् का समग्र ससार नहीं है । हम ससार या सत् को बहती हुई एक गहरी धारा कह सकते हैं । आभास का ससार ऊपरी सतह है । उसके नीचे हम नहीं देख सकते हैं ।²

प्रो० कर्ट गाडेल ने अपने लेख "ए रिमार्क एबाउट दि रिलेशनशिप बिटवीन रिलेटिविटी थ्योरी एण्ड आइडियलिस्टिक फिलासफी"³ में भी ऐसा ही दृष्टिकोण व्यक्त किया है । उनके अनुसार दो घटनाओं को देखने वाला एक व्यक्ति उन्हें समकालिक समझता है तो उन्हीं घटनाओं को देखने वाला दूसरा व्यक्ति (जो दूसरे ससार में रहता है) कह सकता है कि वे समकालिक नहीं हैं । दोनों ही लोग अपनी सच्चाई का दावा कर सकते हैं । इस सिद्धान्त को

1 मिस्टीरियस यूनीवर्स पृ० - 123

2 फिजिक्स एण्ड फिलासफी, पृ० - 193

3 एल्बर्ट आइन्स्टीन, फिलास्फर - साइंटिस्ट, पृ० - 557-562

समकालिकता की सापेक्षता ' कहते हैं । गाडेल के अनुसार इस सिद्धान्त ने समकालिकता को उसके वस्तुगत अर्थ से वंचित कर दिया है ।

काल और परिवर्तन के प्रत्यय रहते हैं या बिल्कुल समाप्त हो जाते हैं । काल के बिना परिवर्तन और परिवर्तन के बिना काल बुद्धिगम्य नहीं है । अतः समकालिकता की सापेक्षता का अर्थ है वस्तुगत काल को अस्वीकार करना और इसके साथ ही परिवर्तन भी आभासमात्र सिद्ध हो जाता है । परिवर्तन सामान्य बुद्धि के ससार तक ही सीमित रह जाता है, सत् तत्त्व से उसका कोई प्रयोजन नहीं । कर्ट गाडेल के शब्दों में- "समय बीतने के साथ ही परिवर्तन सम्भव है । वस्तुगत काल-यापन के अस्तित्व का अर्थ यह है कि सत् में एक के बाद एक आने वाले ' अभी ' के अनन्त पर्व विद्यमान हैं । किन्तु यदि समकालिकता सापेक्षिक है, तो सत् को इस वस्तुगत विधि से पर्वों में नहीं उधेड़ा जा सकता है । प्रत्येक व्यक्ति के अपने ' अभी ' है, वे वस्तुगत काल-यापन का प्रतिनिधान किसी प्रकार भी नहीं करते हैं ।"¹ इस प्रकार काल की सापेक्षता में "उन दार्शनिकों के सिद्धान्त का अकाट्य समर्थन मिल जाता है, जो परिवर्तन की वस्तुपरता स्वीकार नहीं करते हैं और परिवर्तन को हमारे विशेष प्रकार के दृष्टिकोण से उत्पन्न भ्रम या आभासमात्र मानते हैं ।"²

1 एलबर्ट आइस्टीन, पृ० - 558

2 एलबर्ट आइस्टीन, पृ० - 557

फिर भी, सापेक्षता के सिद्धान्त के समर्थक देश और काल के सामान्य अनुभव का अस्वीकार नहीं करते हैं । नित्य प्रति के व्यावहारिक जीवन की दृष्टि से देश और काल उसे भी उसी प्रकार मान्य है जैसे हम सब लोगों को। केवल वैज्ञानिक दृष्टि से अथवा वे सत् को जैसा कुछ समझते हैं, उसके अनुसार वे उन्हें आभास मात्र घोषित करते हैं । प्रो० हेनरी मारगेनू के शब्दों में- "आइन्स्टीन अन्य वैज्ञानिक की तरह व्यावहारिक रूप में बाह्य ससार का अस्तित्व स्वीकार करता है । वह ससार देखने वाले मनुष्यों से स्वतंत्र है ।"¹ किन्तु इसके साथ ही वह "उस ससार को देखने वाले व्यक्ति के दृष्टिकोण और ससार के अपने प्रत्यय में भेद अवश्य मानता है ।"² उसके विचार से इन्द्रिय-प्रत्यक्ष केवल इस बाह्य-ससार की सूचना देता है भौतिक सत् का परोक्ष ज्ञान होता है । उसे केवल परिकल्पना से ही जाना जाता है । परिवर्तन के अर्थ में सापेक्षता ' अव्यवहित निरीक्षण के क्षेत्र में आरोपित की जाती है ³, उनके मूल विवरण या भौतिक नियमों पर नहीं । विश्व के वस्तुगत होने के लिए भौतिक नियमों को अपरिवर्तनीय होना ही चाहिए । इससे स्पष्ट है कि एल्बर्ट आइन्स्टीन जैसे वैज्ञानिकों ने ससार को दो दृष्टिकोणों से देखा है - एक तो सामान्य व्यक्ति का दृष्टिकोण तथा दूसरा उस व्यक्ति का जिसे वैज्ञानिक की विवेकपूर्ण, दृष्टि प्राप्त है ।

1 आइन्स्टीन्स कान्सेप्शन् ऑफ रियल्टी पृ० - 248

2 आइन्स्टीन्स कान्सेप्शन् ऑफ रियल्टी, पृ० - 249

3 आइन्स्टीन्स कान्सेप्शन् ऑफ रियल्टी, पृ० 254

यद्यपि आइन्स्टीन वस्तुगत अस्तित्व को वैज्ञानिक भाषा में ज्ञेय मानते हैं। किन्तु वे 'अज्ञेय' के प्रति दुःख भी नहीं प्रकट करते हैं। जैसा कि प्रो० हनरी मारगेनू ने कहा है- "आइन्स्टीन के अनुसार सत् कोई ऐसी वस्तु है जो अकथनीय है। उसे कभी-कभी रहस्यमय और आश्चर्य जनक कहा जाता है।"¹ आइन्स्टीन के अपने शब्दों में "भौतिक सत् के बारे में हमारा विचार कभी अन्तिम नहीं हो सकता है। हमें अपने विचार बदलने के लिए सदा प्रस्तुत रहना चाहिए।"² "सत् के बारे में गणित के जो नियम हैं, वे कुछ निश्चित नहीं हैं। जहाँ तक वे निश्चित हैं, वहाँ तक वे सत् के सन्दर्भ में नहीं हैं।"³ सापेक्षता का तात्पर्य है कि- वस्तुपरता का अर्थ, विज्ञान के बाह्य क्षेत्र में पकड़ा नहीं जा सकता है। ऐसा समझा जाता है कि आइन्स्टीन ने सभी विज्ञानों की आधारभूत तत्त्वमीमासीम समस्या को अछूता छोड़ दिया है, उसकी व्याख्या नहीं की है। वस्तुतः यही बात अधिकांश आधुनिक वैज्ञानिकों की है। विज्ञान की उपलब्धियों पर विचार प्रकट करते हुए सर जेम्स जीन्स ने कहा है कि उनमें जो कुछ खोज की गई है या जो कुछ निर्णय निकाले गये हैं, वे सब परिकल्पनात्मक और अनिश्चित हैं। हम इससे अधिक दावा नहीं कर सकते कि विज्ञान से एक धुंधला सा प्रकाश मिलता है। विज्ञान को घोषणाएँ करना छोड़ देना चाहिए। ज्ञान की नदी प्रायः उलटी बह

1 आइन्स्टीन्स कान्सेप्शन ऑफ रियलिटी, पृ० - 250

2 आइन्स्टीन, द वर्ल्ड एज आई सी इट, पृ० - 60

3 आइन्स्टीन, साइडलाइट ऑफ रिलेटिविटी, पृ० - 248-50

चलती है ।"¹ गणित का सूत्र यह कभी नहीं बता सकता कि वस्तु क्या है ।
उससे केवल यह जाना जा सकता है कि वह वस्तु कैसे कार्य करती है ।²

सापेक्षता सम्बन्धी इस सिद्धान्त और आचार्य शकर के पारमार्थिक तथा व्यावहारिक दृष्टिकोण पर सूक्ष्म दृष्टिपात करने से ज्ञात होता है कि- व्यावहारिक दृष्टि से देशकाल वाले बाह्य ससार की हमारी सामान्य धारणा शकर के हाथ में भी उतनी ही सुरक्षित बनी रहती है, जितनी आधुनिक वैज्ञानिकों के हाथ में । किन्तु पारमार्थिक दृष्टि से शकर और वैज्ञानिक दोनों ही यह कहने में सकोच नहीं करते कि सत् की वास्तविक प्रकृति के प्रति वे सत्यनिष्ठ नहीं हैं । सापेक्षता का सिद्धान्त शकर की इस बात का समर्थन करता है कि जैसा ससार हम जानते हैं, वैसा ब्रह्म में स्थित नहीं है । सापेक्षता के ससार की प्रतीति होने वाली सतह के नीचे रहने वाला सत् देश और काल का कुछ भी भेद नहीं जानता है । सर जेम्स जीन्स ने ठीक कहा है कि- आभास और सत् का यह भेद दर्शन के समस्त इतिहास में व्याप्त है । प्लेटो एक रूपक में मनुष्य को एक गुफा के भीतर बँधा चित्रित करता है । वह केवल गुफा के अन्दरवाली पीछे की दीवाल देख पाता है । उसे गुफा के बाहर चलते-फिरते लोग नहीं दिखाई देते हैं, केवल उनकी छाया दीवाल पर पड़ती मालूम होती है । गुफा में बंधे आदमी को छायाओं का दृश्य-जगत् ही सत्य प्रतीत होता है । वह गुफा के बाहर के

1 मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 188

2 मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 178

जीवन से अनभिज्ञ है ।¹ वैज्ञानिकों के अनुसार जिस गुफा में हम बंधे हैं उसकी दीवाल देश और काल है, बाहरी धूप के कारण पडने वाली छायाएँ भौतिक कण हैं जो देश और काल की दीवाल पर चलते दिखाई देते हैं । गुफा के बाहर का सत् जो इन छायाओं को उत्पन्न करता है, देश और काल से बाहर है ।²

प्रो० कर्ट गाडेल ने अपने निबन्ध 'ए रिमार्क एबाउट द रिलेशनशिप बिट्वीन रिलेटिविटी थ्योरी एण्ड आइडियलिस्टिक फिलासफी' में कहा है कि-

"काल की सापेक्षता में उन दार्शनिकों के विचार को अकाट्य प्रमाण मिल जाता है जो परिवर्तन की वस्तुपरता को स्वीकार नहीं करते हैं, उसे वैयक्तिक दृष्टिकोण के कारण भ्रम या प्रतीति मानते हैं ।" इसमें सन्देह नहीं कि शंकर और ये वैज्ञानिक सामान्य अर्थ में वस्तुगत ससार को इसलिए भ्रम नहीं मानते कि यह वैयक्तिक लोगों के मन की काल्पनिक या भ्रमक रचना है, किन्तु इस बात में भी सन्देह नहीं कि परमसत् की दृष्टि से शंकर और वैज्ञानिक दोनों ही ससार को असत् समझते हैं । इस प्रकार उच्च और निम्न दो प्रकार के दृष्टिकोण स्वीकार करने में और सामान्य दृष्टि में ससार को भ्रम मानने में शंकर का दर्शन सापेक्षतावादियों के सिद्धान्त के समतुल्य दिखाई देता है । यद्यपि वे देश-काल के सामान्य दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं किन्तु वे एक ऐसी सत्ता का निश्चय ही प्रतिपादन करते हैं जिसमें देश-काल का वास्तविक अस्तित्व नहीं है ।

1 फिजिक्स एण्ड फिलासफी पृ० - 193

2 फिजिक्स एण्ड फिलासफी पृ० - 193-194

वैज्ञानिकों के ये कथन- ' हम अभी तक परम सत् के सम्पर्क में नहीं आये हैं ', ' गणितीय सूत्र यह कभी नहीं बता सकता कि वस्तु क्या है ? तथा ' जहाँ कुछ कहा गया है एवं जो निर्णय निकाले गए हैं, वे सब सच कहा जाय तो परिकल्पनात्मक तथा अनिश्चित हैं ' आदि, वस्तुतः बृहदारण्यक उपनिषद् में कहे गये ' नेति-नेति ' की तरह ही हैं । इसे शंकर भी स्वीकार करते हैं । शंकर का परम सत् या ब्रह्म किसी प्रकार के वर्णन या निरूपण से परे है । कितना ही आँखों को फाड़कर, कल्पना को दौड़ाकर और बुद्धि को लगाकर उसे जानने का प्रयत्न किया जाय किन्तु उसका ज्ञान संभव नहीं है । इसका अर्थ यह नहीं कि इन्द्रियानुभूतिक सासार को जानने के साधन भी हमारे पास नहीं हैं । शंकर या वैज्ञानिक कोई भी इस ज्ञान पर संदेह नहीं करते हैं । आभास के ज्ञान को नहीं, बल्कि परम सत् के ज्ञान को अस्वीकार किया गया है । फिर भी, शंकर और इन वैज्ञानिकों में एक महत्वपूर्ण अन्तर है । विज्ञान को सर्वोत्कृष्ट विकसित अवस्था में भी परिकल्पना के अतिरिक्त ज्ञान के किसी अन्य साधन से परिचित नहीं है, किन्तु शंकर इसके विपरीत सत् के भवन में प्रवेश करने का एक रास्ता जानते हैं ।

सापेक्षता के सिद्धान्त के अतिरिक्त विज्ञान का एक और सिद्धान्त है जो शंकर के दर्शन का समर्थन करता है । वह है ' क्वाण्टम सिद्धान्त ' जो सर जेम्स जीन्स के शब्दों में आधुनिक भौतिकी का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है ।¹

वैज्ञानिकों के ये कथन- ' हम अभी तक परम सत् के सम्पर्क में नहीं आये हैं ' ; ' गणितीय सूत्र यह कभी नहीं बता सकता कि वस्तु क्या है ? तथा ' जो कुछ कहा गया है एव जो निर्णय निकाले गए हैं, वे सब सच कहा जाय तो परिकल्पनात्मक तथा अनिश्चित हैं ' आदि, वस्तुतः वृहदारण्यक उपनिषद् में कहे गये ' नेति-नेति ' की तरह ही हैं । इसे शंकर भी स्वीकार करते हैं । शंकर का परम सत् या ब्रह्म किसी प्रकार के वर्णन या निरूपण से परे है । कितना ही आँखों को फाड़कर, कल्पना को दौड़ाकर और बुद्धि को लगाकर उसे जानने का प्रयत्न किया जाय किन्तु उसका ज्ञान संभव नहीं है । इसका अर्थ यह नहीं कि इन्द्रियानुभूतिक सासार को जानने के साधन भी हमारे पास नहीं हैं । शंकर या वैज्ञानिक कोई भी इस ज्ञान पर संदेह नहीं करते हैं । आभास के ज्ञान को नहीं, बल्कि परम सत् के ज्ञान को अस्वीकार किया गया है । फिर भी, शंकर और इन वैज्ञानिकों में एक महत्वपूर्ण अन्तर है । विज्ञान को सर्वोत्कृष्ट विकसित अवस्था में भी परिकल्पना के अतिरिक्त ज्ञान के किसी अन्य साधन से परिचित नहीं है, किन्तु शंकर इसके विपरीत सत् के भवन में प्रवेश करने का एक रास्ता जानते हैं ।

सापेक्षता के सिद्धान्त के अतिरिक्त विज्ञान का एक और सिद्धान्त है जो शंकर के दर्शन का समर्थन करता है । वह है ' क्वाण्टम सिद्धान्त ' जो सर जेम्स जीन्स के शब्दों में आधुनिक भौतिकी का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है ।¹

पहले इस सिद्धान्त का केवल यह तात्पर्य था कि- "प्रकृति घड़ी की सुई की तरह छोटे-छोटे झटकों और छलांगों के साथ आगे बढ़ती है ।"¹ किन्तु "सन् 1917 में आइन्स्टीन ने बताया कि यह सिद्धान्त उस कार्य-कारण नियम को अपदस्थ कर देता है जो अभी तक भौतिक ससार का मार्ग निर्धारित करता रहा था । पुराने विज्ञान ने बड़े विश्वास के साथ कहा था कि प्रकृति केवल एक मार्ग पर चल सकती है, वह मार्ग प्रारम्भ से अन्त तक कारण और कार्य की श्रृंखला से निर्मित है । 'अ' दशा के बाद निश्चित रूप से 'ब' दशा आती है । अब नया विश्वास कहने लगा है कि 'अ' दशा के बाद 'ब' 'द' या अगणित अन्य दशाएँ आ सकती हैं । सम्भावना की बात करने के कारण यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता कि किस दशा के बाद कौन दशा आवेगी । यह बात देवताओं की इच्छा पर निर्भर करता है- वे देवता कोई भी हों ।"²

अब यह विश्वास किया जाता है कि प्रकृति की सगत व्यवस्था के लिए यह मानना आवश्यक है कि इसमें किसी न किसी प्रकार से अनिर्धार्यता का नियम कार्य करता है । सर जेम्स जीन्स के शब्दों में- "प्रो० हेसेन बर्ग ने कहा है कि आधुनिक क्वाण्टम सिद्धान्त अनिर्धार्यता का नियम मानता है । हम अभी तक यह समझते रहे कि प्रकृति सूक्ष्म रूप से निश्चित नियम पालन करती है, किन्तु हेसेनबर्ग ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि प्रकृति निर्धार्यता का

1 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 31

2 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 32

तिरस्कार करती है ।¹ इस बात को सिद्ध करने के लिए प्रकृति से अनेक उदाहरण प्रस्तुत किए गये हैं । प्रकृति में अनिर्धार्यता स्वीकार किए बिना उनकी व्याख्या नहीं हो सकती है । उदाहरणार्थ विकिरण कभी तरंग रूप में और कभी कण रूप में दिखायी देता है । एलेक्ट्रान एवं प्रोट्रान ऐसे अणु हैं, जिनसे सब वस्तुएँ बनी हैं, वे कभी तरंग और कभी कणरूप में दृष्टिगत होते हैं ।² "कुछ तथ्य, जैसे विकिरण और गुरुत्वाकर्षण आदि किसी भी यान्त्रिक व्याख्या के अन्तर्गत नहीं आते हैं ।"³ इससे इस बात का स्पष्ट संकेत मिलता है कि प्रकृति में अनिर्धार्यता का तथ्य विद्यमान है ।

मि० जे० डब्लू० एन० सुलीवन कहते हैं कि- "यदि अनिर्धार्यता का नियम पक्की तरह से स्थापित हो जाता है तो इसके दार्शनिक परिणाम बहुत महत्वपूर्ण होंगे । फिर तो यह विश्वास करना सरल हो जायगा कि स्वतन्त्र-संकल्प की अन्तः प्रज्ञा भ्रम मात्र नहीं है ।"⁴ इसमें सन्देह नहीं कि जब तक इस बात का पर्याप्त प्रमाण नहीं मिल जाता कि प्रकृति में अनिर्धार्यता है, हम यह कहने का साहस नहीं कर सकते कि स्वतन्त्र संकल्प का हमारा विश्वास विज्ञान द्वारा समर्थित हो गया, किन्तु कम से कम इतना कहा जा सकता है कि अभी तक

1 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स पृ० - 38

2 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स पृ० - 54

3 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स पृ० - 21

4 लिमिटेशन ऑफ साइंस, पृ० 193-194

विज्ञान की जो साक्षी उपलब्ध थी, वह स्वयं बहुत आगे बढ़कर स्वतंत्र सकल्प के विश्वास का समर्थन करने लगी है । इसके अतिरिक्त अनेक तत्त्वमीमासीय और नैतिक दार्शनिकों का समर्थन भी इस विश्वास के पक्ष में है । फिर भी, यह तो नहीं कहा जा सकता कि इस महत्वपूर्ण प्रश्न पर भिन्न राय नहीं है । हम चाहे जिस पक्ष की ओर झुके हम यह तो अस्वीकार नहीं कर सकते कि शकर ने स्वतंत्र-सकल्प को उन अनेक तथ्यों में से एक माना है जो मानव-व्यवहार निर्धारित करते हैं । इतना ही नहीं, वरन् यह भी कहा जा सकता है कि शकर प्रकृति में भी कुछ अनिर्धार्यता स्वीकार करते हैं । उन्होंने भगवद्गीता का अनुसरण करते हुए कर्मों के पाँच हेतुओं में ' देव ' को भी स्वीकार किया है ।¹ सर जेम्स जीन्स के शब्दों में कर्म या वस्तु को देवताओं के चरणों पर छोड़ना अनिर्धार्यता के नियम को ही स्वीकार करना है ।

इसके अतिरिक्त, क्वाण्टम सिद्धान्त या अनिर्धार्यता के नियम ने शकर के दर्शन पर एक और महत्वपूर्ण ढंग से प्रभाव डाला है । वह प्रकृति के मूल में एक प्रकार की चेतना स्वीकार करता है । जैसा कि प्रो० सुलीवन ने कहा है- "अणु को जो नये गुण धर्म हम देना चाहते हैं, उनमें चेतना का कोई प्रारम्भिक रूप भी सम्मिलित करना पड़ेगा । आधुनिक सिद्धान्त में इस बात का संकेत मिलता है कि अणु में स्वतंत्र-सकल्प जैसा कुछ है ।"²

1 शाकर भाष्य गीता, 18 13 14

2 लिमिटेडशन्स ऑफ साइन्स, पृ० - 139

वस्तुतः "प्राचीन काल के ' लघु कठोर अणु ' विज्ञान से निकल -कर चले गये हैं ।"¹ और उनके स्थान पर भौतिक अणुओं की बजाय मानसिक या वैचारिक जैसी किसी वस्तु ने स्थान ग्रहण कर लिया है । सर जेम्स जीन्स के शब्दों में- "विभिन्न सम्भावित तर्कों के प्रमाण से यह कहा जा सकता है कि सत् को भौतिक के बजाय मानसिक कहना अधिक उपयुक्त है ।"² विकिरण एवं पुद्गल के कण-चित्र को तरंग चित्र में परिवर्तित करके विज्ञान ने जो प्रगति की है, वह वस्तुतः भौतिक से चेतना की ओर बढ़ने की प्रगति है ।" अतएव इस प्रकार घटनाओं को ज्ञान के रूप में समझा जा सकता है, इससे यह अनुमान लगता है कि सत् और ज्ञान एक ही प्रकृति के हैं, अथवा दूसरे शब्दों में सत् पूर्णतः चेतन है । विश्व का प्रतिनिधान भौतिक नहीं हो सकता, क्योंकि मेरे विचार से वह मानसिक सम्प्रत्यय मात्र बन गया है ।³ प्रसिद्ध वैज्ञानिक एडिंग्टन भी इसी निष्कर्ष को स्वीकार करते हैं कि विश्व अन्य किसी प्रकार की अपेक्षा विचार जैसा अधिक है । उसके विचार रूप (मानसिक) होने का आधार यह है कि हमें केवल अपनी मानसिक दशाओं का ही अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त है ।⁴

प्रो० सुलीवान के अनुसार- "इस पक्ष की मुख्य बात यह है कि प्रकृति में सातत्य का नियम विद्यमान है, उसमें कहीं रिक्त स्थान नहीं है ।"

1 फिजिक्स एण्ड फिलासफी, पृ० - 199

2 फिजिक्स एण्ड फिलासफी, पृ० - 203

3 मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 187

4 लिमिटेडशन्स ऑफ साइन्स, पृ० - 139

इसमें सन्देह नहीं कि इस नियम को अस्वीकार करने वाले लोग होंगे, किन्तु अधिकांश मत इसके पक्ष में ही है, इसके आधार पर विज्ञान में बहुत कल्पित कार्य हुआ है । बहुत काल तक इसे उपकल्पना के रूप में माना जाएगा । इस सातत्य के नियम के कारण ही यह विचारणीय प्रतीत होता है कि प्रत्यक्ष में आई वस्तुओं के विषय में जो कुछ सत्य है वही बात प्रत्यक्ष करने वाले मन के लिए भी सही है ।' ऐसा लगता है कि सर जेम्स जीन्स प्रोटोन और एलेक्ट्रोन के कण-चित्र और तरंगचित्र के प्रसंग में ठीक ही कहते हैं कि "जब हम अपने को देश और काल के अन्तर्गत समझते हैं तो हमारी चेतना कण-चित्र में एक अलग व्यक्ति जैसी स्पष्ट दिखायी देती है किन्तु जब हम देश और काल के परे निकल जाते हैं तो हम अपने को जीवन के एकल सतत प्रवाही स्रोत का ही एक अभिन्न अंग पाते हैं । जो बात प्रकाश और विद्युत के सम्बन्ध में है, वहीं जीवन के सम्बन्ध में भी है, दृश्य-जगत् देश और काल में भले ही अलग व्यक्तियों का अस्तित्व रखता हो । किन्तु देश काल के परे सत् की गहराई में जाने पर हम सब एक ही शरीर के अंग बन जाते हैं ।"

अतएव आधुनिक वैज्ञानिकों के विचारों से स्पष्ट है कि वे विश्व की प्रत्ययवादी व्याख्या करने के पक्ष में हैं और सत्यता के नियम में विश्वास रखने के अतिरिक्त वे सर्वोच्च स्तर पर चेतना की एक व्यवस्था भी स्वीकार करते

है, अर्थात् एक ऐसी चेतना है, जिसमें हमारी वैयक्तिक चेतनाएँ विलीन हो जाती हैं । हमारी चेतनाएँ सर जेम्स जीन्स के शब्दों में भीड़ में व्यक्ति की तरह नहीं, बल्कि सागर में बूँद की तरह हैं ।¹ इन सब बातों से शकर के दर्शन को पर्यान्ति समर्थित मिलता है । शकर दृश्य-जगत के आधार और आश्रयरूप एक परम विश्व-व्यापी चेतना अर्थात् ब्रह्म में विश्वास रखते हैं और उसमें वैयक्तिक चेतनाओं की एकता भी स्वीकार करते हैं । इसके अतिरिक्त वे तृण से लेकर हिरण्यगर्भ तक जीवन और चेतना का क्रमशः अधिकाधिक विकास भी मानते हैं ।²

इसके अतिरिक्त, शकर आधुनिक वैज्ञानिकों की तरह लाघवन्याय या सरलता सिद्धान्त में पूरा विश्वास रखते हैं । इस न्याय या सिद्धान्त के अनुसार हमें अपने सम्प्रत्यय या पदार्थ, अनावश्यक रूप से नहीं बढ़ाने चाहिए । ऐसा विश्वास है कि - "ससार का सर्वोत्तम वर्णन वहीं होगा, जो सरलतम हो ।"³ न्यूटन कारणों की अनावश्यक वृद्धि के पक्ष में नहीं था । उसके दार्शनिक चिन्तन का प्रथम नियम यही था कि - "हमें प्राकृतिक वस्तुओं के उससे अधिक कारण मानने को तैयार नहीं हैं, जितने कि वस्तुओं की व्याख्या करने के लिए पर्यान्ति और सत् है ।"⁴ अतएव विश्वास किया जाता है कि प्रकृति अन्ततः सरल है । तदनुसार

1 फिजिक्स एण्ड फिलासफी पृ० - 204

2 शाकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, 1 3 30

3 हेनरी, मारगेनू, आइन्स्टीन्स कान्सेप्शन ऑफ रियेलिटी, पृ० - 255

4 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 116

वह अपनी सरल व्याख्या चाहती है । शंकर ने इस नियम का पूर्णतः पालन किया है । उन्होंने सब तत्वों और सत्ताओं को अन्ततः एक ब्रह्म में ही समन्वित कर दिया है । वस्तुतः हम उनकी रचनाओं में इस सिद्धान्त का भलीभाँति प्रयोग पाते हैं । उदाहरणार्थ, ब्रह्मसूत्र, १.३.२८ पर भाष्य लिखते हुए उन्होंने स्पष्ट कहा है कि हमें गरीयसी कल्पना की तुलना में लघीयसी कल्पना करनी चाहिए। उन्होंने स्फोट-कल्पना को निरस्त कर अक्षर-कल्पना को इसीलिए स्वीकार किया है क्योंकि वह पहली से अधिक सरल है । उनके अनुसार- "जो लोग अक्षरों को ही शब्द मानते हैं वे अपनी प्राक्कल्पना इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं- अक्षरों से शब्द बनता है । शब्द में अक्षरों की एक विशेष सख्या और क्रम होता है। परम्परा से प्रयुक्त होकर वे एक विशेष अर्थ से सम्बद्ध हो जाते हैं । प्रयोग किए जाने पर वे बुद्धि के सामने एक विशेष क्रम और सख्या में उपस्थित होते हैं । बुद्धि उन्हें उस क्रम में देखकर उनका अर्थ ग्रहण करती है । यह प्राक्कल्पना वैयाकरणों की उस प्राक्कल्पना से कहीं सरल है जो कहते हैं कि स्फोट ही शब्द है । वे प्रत्यक्ष वर्तमान वस्तु की उपेक्षा कर एक ऐसी वस्तु की कल्पना करते हैं, जिसे कभी देखा नहीं गया । वे कहते हैं कि अक्षरों को एक विशेष क्रम में रखने से स्फोट होता है और फिर स्फोट से अर्थ व्यक्त होता है ।"^१ इस प्रकार स्पष्ट है कि शंकराचार्य सरलता के नियम का पूर्णरूप से पालन किया है ।

१. शंकर भाष्य ब्रह्मसूत्र, १.३.२८

शकर के कुछ अन्य सिद्धान्त भी वैज्ञानिकों के मतों से साम्य रखते हैं । दोनों ही ससार को बहुत विस्तीर्ण, प्राचीन, परिवर्तनीय और नश्वर मानते हैं । अब वैज्ञानिक लोग विश्व के विस्तार और प्राचीनता से ही चकित नहीं हैं,¹ बल्कि उन्होंने यह भी समझ लिया है कि वह परिवर्तनशील तथा नश्वर स्वभाव का है । सर जेम्स जीन्स ससार के विनाश के सम्बन्ध में लिखते हैं कि- "इस प्रकार का अन्त हमारी पृथ्वी के लिए ही अनोखा नहीं है, दूसरे सूर्य भी इसी प्रकार नष्ट होंगे और यदि अन्य लोगों में जीवन है तो वह भी उसी प्रकार समाप्त होगा । थर्मोडायनमिक्स का दूसरा नियम भविष्यवाणी करता है कि विश्व का एक ही प्रकार से अन्त होगा- उसकी ताप मृत्यु होगी अर्थात् विश्व की समग्र ऊष्मा समान रूप से वितरित हो जाएगी और ससार की सभी वस्तुएँ समान ताप की हो जाएगी । यह ताप इतना कम होगा कि उसमें जीवन संभव न होगा ।"² वास्तव में, वैज्ञानिक यह विश्वास करने लगे हैं कि एक अर्थ में मृत्यु हर दिन और हर क्षण होती रहती है । भौतिक शास्त्र के वैज्ञानिक ससार के घटक परमाणु या अणु अथवा उनके भी घटक एलेक्ट्रान और प्रोट्रान मानते हैं । वे सब निरन्तर परिवर्तित होते रहते हैं । अतः उदाहरणार्थ- उच्चकोटि के अवयवियों के तत्त्व के विषय में कहा जाता है कि- "उनमें समूचे जीवन का दो प्रकार से मृत्यु होती

1 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 11-25

2 दि मिस्टीरियस यूनीवर्स, पृ० - 24

है । प्रथम, शरीर के कोष प्रतिक्षण नष्ट हुआ करते हैं और उनका स्थान नये कोष लेते रहते हैं । द्वितीय, शरीर के परमाणु नष्ट होकर शरीर से बाहर निकलते रहते हैं । सरल यौगिकों से जीव-द्रव्य (प्रोटो प्लाज्म) निरन्तर निर्मित होता रहता है और उसके निर्माण में जिस शक्ति की आवश्यकता होती है, वह उन्हीं के विनाश से प्राप्त होती है ।"¹

कभी-कभी आचार्य शंकर के धर्म-दर्शन की आलोचना इस बात पर की जाती है कि इसमें आस्था को इतना महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है कि वह अवैज्ञानिक और आदर्शनिक दिखायी देने लगा है । किन्तु इस विषय में भी उन्हें वैज्ञानिकों का समर्थन प्राप्त है । उदाहरणार्थ- जब यह कहा जाता है कि- "भौतिक शास्त्रियों को खोज करते समय आलोचना में अधिक नहीं पड़ना चाहिए, प्रारम्भ में उसे प्राक्कल्पना या अनुमान पर आश्रित रहना पड़ता है । उस समय उसे किसी आस्था का सहारा लेकर खोज के लिए आगे बढ़ना पड़ता है ।"² इस प्रकार प्रारम्भिक आस्था का वैज्ञानिक मूल्य भी स्वीकार किया गया है । एक बार जब प्रो० आइन्स्टीन से पूछा गया कि "उन्होंने सापेक्षता के सिद्धान्त की खोज कैसे की, तो उन्होंने उत्तर दिया कि वे विश्व के सामञ्जस्य के प्रति बहुत अधिक आश्वस्त होने के कारण उसकी खोज कर सके ।"³ आत्म-व्याघाती बातों को

1 जूलियस हक्सले, एसेज इन पापुलर साइंस, पृ० - 95

2 एल्वर्ट आइन्स्टीन, फिलासफर साइंटिस्ट, पृ० - 292

3 एल्वर्ट आइन्स्टीन, फिलासफर साइंटिस्ट, पृ० 293

छोड़कर अन्य नियमों में सदा सशयवादी बने रहने से व्यावहारिक जीवन में कई लाभ हो सकता है । आस्था अपने में कुछ बुरी नहीं है । आस्था वही अनुचित है जिसमें अन्ध-विश्वास है और अन्त तक जिसे प्रमाण का समर्थन नहीं प्राप्त होता । प्रारम्भिक आस्था को अन्त में प्रमाण की आवश्यकता होती है, इस तथ्य को सभी स्वीकार करेंगे । शंकर ने इस बात पर पर्याप्त बल दिया है और वैज्ञानिक भी इस पर पूर्ण विश्वास करते हैं । शंकर का कर्मवाद में विश्वास इस बात को सिद्ध करता है कि वे ऊर्जा के संरक्षण-सिद्धान्त को मानते थे । वे कारणता के नियम को नैतिक क्षेत्र में भी स्वीकार करते थे । स्पष्ट है कि आचार्य शंकर के दार्शनिक विचार आधुनिक युग के वैज्ञानिकों से पर्याप्त साम्य रखते हैं ।

4. उपसंहार -

आचार्य शंकर का दर्शन सभी भारतीय दर्शनों का शिरोमणि कहा जाता है । आचार्य शंकर के विचार केवल श्रुतिसम्मत ही नहीं अपितु तर्कों द्वारा भी पूर्ण प्रतिष्ठित हैं । उन्होंने अपने तर्क-बल के आधार पर ही प्रायः अन्य सभी भारतीय दार्शनिक सम्प्रदायों की कटु आलोचना भी की है । उनके विषय में कहा जाता है कि-

तावद् गर्जन्ति शास्त्राणि जम्बुका विपिने यथा ।

न गर्जति महाशक्तिर्यात्र वेदान्त-केशरी ॥

"कानन में शृगाल रूपी शास्त्रों की आवाज केवल तभी तक सुनाई पड़ती है जब तक वेदान्त केशरी {आचार्य-शंकर} का सिंहनाद नहीं होता ।"

अर्थात् आचार्य शंकर के विचारों एवं तर्कों से अन्य सभी दार्शनिक तथा उनके सिद्धान्तों की दीवारें ढह जाती हैं । यही कारण है कि अनेक शताब्दियों से विद्वान् लोग इस दर्शन (वेदान्त) की ओर आकर्षित होते रहे हैं और यह दर्शन अपने विरोधियों के आक्रमणों से अपनी रक्षा करता रहा है । उपसंहार के रूप में उन तथ्यों का उल्लेख करना अनुचित न होगा जिसके कारण यह दर्शन इतना अधिक लोकप्रिय एवं जन-समर्थित रहा है ।

सर्वप्रथम, हम कह सकते हैं कि वेदान्त-दर्शन में जीवन का जो सर्वोच्च आदर्श प्रस्तुत किया गया है वह निर्विवाद रूप से सर्वोच्च संभव आदर्श है । पूर्ण सच्चिदानन्द की अखण्ड और शाश्वत उपलब्धि और वह भी इसी जीवन में सम्भव बताना इस दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता है । कोई भी साधक इस लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है । सगुण ईश्वर के सान्निध्य और साक्षात्कार की तुलना में ब्रह्म या परम सत् से तादात्म्य प्राप्त करना कहीं ऊँची बात है । अपने सीमित अह से ऊपर उठकर सर्वव्यापी अह प्राप्त करना जीवन की बहुत बड़ी उपलब्धि मानी जायेगी । उसमें भी एक बड़ा आकर्षण यह है कि वह इसी जीवन में प्राप्त हो सकती है । ससार में ऐसा कोई दर्शन नहीं है, जो इस बात में इसके समतुल्य हो, इससे आगे बढ़ने का तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता ।

पुनश्च, परम सत् को हमारी आत्मा ही बताकर इस दर्शन ने हमारे समक्ष उसका सबसे प्रबल प्रमाण प्रस्तुत किया है । दर्शन की अन्य पद्धतियों में परमसत् केवल एक मानसिक रचना या कल्पना है, इसलिए वह सदा अप्रमाणित

समस्या ही बना रहता है । इसके विपरीत इस दर्शन का परमसत् हमारे अव्यहित अनुभव का विषय होने के कारण नितान्त असदिग्ध है । इसमें सन्देह नहीं कि हमें इसकी अनुभूति धूमिल और आशिक रूप में ही प्राप्त है, किन्तु उसका अस्तित्व हमसे कभी ओझल नहीं होता है । यदि कोई व्यक्ति उसके स्पष्ट साक्षात्कार के लिए उचित प्रयत्न करे तो उसे अपनी ही आत्मा में उसकी अनुभूति प्राप्त हो सकती है । आचार्य शंकर का मत है कि शास्त्रों के अध्ययन से जो ज्ञान प्राप्त होता है अथवा बौद्धिक चिन्तन के द्वारा हम जिस निर्णय पर पहुँचते हैं उसकी पुष्टि हम अपनी अपरोक्षानुभूति से कर सकते हैं । इस बात से इस दर्शन की पवित्र भावना का और उसके प्रतिवादकों का अपने निर्णयों पर पूर्ण विश्वास का स्पष्ट सकेत मिलता है ।

सामान्यतः सभी अन्य दर्शन और विशेष रूप से पश्चिमी दर्शन अनुभव के तथ्यों और उनके ज्ञान के साधनों के विषय में बड़े ही सकीर्ण हैं । उनके विपरीत यह दर्शन वस्तुतः समन्वयकारी और उदार है । यह केवल जाग्रत अवस्था के अनुभवों का ही अध्ययन नहीं करता बल्कि स्वप्न और सुषुप्ति के साथ ऋषियों-मुनियों की रहस्यानुभूतियों का भी अवलोकन करता है और उनके ज्ञान का उपयोग करता है । इन्द्रिय प्रत्यक्ष, विचार, शब्द-प्रमाण और प्रातिभ ज्ञान का अपने-अपने क्षेत्र में उचित महत्त्व स्वीकार किया गया है ।

आचार्य शंकर के दर्शन की सर्वप्रमुख विशेषता, जिसके कारण अन्य दर्शनों के बीच इसका सर्वोच्च स्थान है और अनेक आक्षेपों के बावजूद यह अडिग

बना रहा, यह है कि इसका आधार दृढ और निर्दोष ज्ञान-मीमांसा पर टिका है। इसकी ज्ञान-मीमांसा का मूल-विश्वास यह है कि आत्मा-चेतन स्वरूप है । कोई, किसी भी प्रकार के सत्तामीमांसीय सिद्धान्त का समर्थन करे, किन्तु ज्ञाता की तत्त्व-मीमांसीय प्रधानता या केन्द्रीयता को कोई भी उपेक्षित नहीं कर सकता है । इस दर्शन में आत्मा के रूप में चेतना को सर्वोपरि असदिग्ध सत् स्वीकार किया गया है । इसके अस्तित्व में न कभी शका की जा सकती है और न कभी इसे असिद्ध किया जा सकता है । इसमें सन्देह नहीं कि किसी पदार्थ, {कटेगरी} के रूप में इसे नहीं समझा जा सकता, इस कारण इसका ज्ञान किसी विषय की भाँति कभी सम्भव नहीं है । वह अव्यवहित, अविषयगत और अतर्क्य है । यदि ह्यूम की तरह कोई व्यक्ति आत्मा को विषय रूप में देखने का प्रयत्न करता है तो उसे निश्चय ही किसी अनात्म तत्त्व से इधर-उधर टकराना पड़ेगा । तर्क के लिए यह मानना नितान्त आवश्यक है कि हम चेतना या आत्मा को अपना निकटतम एवं परात्पर तत्त्व मानें । उसका कभी विस्मरण या अभाव न हो सकना ही इस दर्शन को अजेय शक्ति प्रदान करता है ।

इसके अतिरिक्त परमसत् को निर्विकार स्वतंत्र और स्वप्रकाश स्वरूप मानना, निश्चय ही सत् को शुद्ध सम्भवन स्वरूप अथवा सब परिवर्तनों और विकारों को उसके अन्दर मानते हुए उसे पूर्ण और निर्विकार बताने की अपेक्षा कहीं अधिक तर्क-संगत है । सत् को शुद्ध सम्भवन अथवा परिवर्तन स्वरूप बताने से वह किसी दूसरी वस्तु के आश्रित हो जाएगा और स्वयं सम्भवन की अपेक्षा वही वस्तु अधिक

सत् होगी । परिवर्तनशील और अपरिवर्तनशील के इस भेद का यह भी अर्थ, होगा कि पहला भ्रामक और दूसरा सत् है । यदि सत् को पूर्ण, और सभवन स्वरूप दोनों लक्षणों से सम्पन्न मानें तो इसमें स्पष्ट आत्म-व्याघात होगा । सत् को आत्माश्रित होना नितान्त आवश्यक है, इसलिए वह कूटस्थ भी होगा ही । शंकर के ब्रह्मवाद में सत् विषयक यही सिद्धान्त स्वीकार किया गया है । यही कारण है कि यह दर्शन अन्य सभी दर्शनों से परमसत् के सम्बन्ध में अधिक सत्यनिष्ठ दिखायी देता है ।

किन्तु यदि सत् को कूटस्थ और अपरिवर्तनीय माना जाता है तो सगत विचार यही निर्णय प्रस्तुत करेगा कि परिवर्तन असत् होना चाहिए । हम देखते हैं कि शंकर ने तर्क की रक्षा करते हुए उसे असत् घोषित किया है । तो भी, सभवन के आभास का प्रश्न उठता ही है । सम्भवन के चाहे सत् माना जाय या असत् उसे आत्माश्रित तो कहा ही नहीं जा सकता है । आभास के विषय में कुछ भी कहा जाय, किन्तु वह अपने में अपने आप स्थित नहीं रह सकता है । उसके लिए कुछ आधार और आश्रय अवश्य होना चाहिए । सत् के अतिरिक्त और हो ही क्या सकता है, जो उसे आधार और आश्रय प्रदान करे ? अतः, यदि शंकर ब्रह्म को निरपेक्ष सत् और सम्भवन, स्वरूप समस्त ससार का अंतिम आधार और आश्रय मानते हैं, तो उनका विचार तर्क-सगत ही है । इसके साथ यह कहना भी उचित प्रतीत होता है कि सत् के वास्तविक स्वरूप में सम्भवन का प्रवेश सम्भव नहीं है । अन्यथा, सत् का अस्तित्व ही समाप्त हो जाएगा और आत्म-व्याघात उपस्थित होगा ।

क्या ऐसी स्थिति में हम यह नहीं पूछ सकते कि सम्भवन का सत् से क्या सम्बन्ध है ? यह एक सर्वोपरि समस्या है । शाकर-दर्शन का अध्ययन करने वाले को देर-सबेर इसका सामना करना पड़ता है । इस प्रश्न पर शकर का उत्तर सामान्यतः सन्तोषजनक नहीं प्रतीत होता है । किन्तु हमें यह कहने में सकोच नहीं कि यदि हम शकर के सूक्ष्म तर्कों का सत्यनिष्ठा के साथ अनुकरण करें तो शकर ने जो उत्तर दिया है, उसके अतिरिक्त कोई और सन्तोषजनक विकल्प नहीं दिखायी देता है । शकर का उत्तर यही है कि ऐसा कुछ अनिर्वचनीय है, जो किसी प्रकार सत् से सम्बद्ध है किन्तु वह सत् की वास्तविक प्रकृति में न तो प्रवेश करता है और न उस पर किसी प्रकार का प्रभाव डाल पाता है । इसमें सन्देह नहीं कि इस प्रकार की अवधारणा ब्रह्म के यथार्थ स्वरूप के साथ सगत नहीं दिखायी देती, किन्तु तर्कीय सगति को ही ध्यान में रखकर हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं । यही कारण है कि श्री हर्ष, वाचस्पति मिश्र, सुरेश्वराचार्य और माधवाचार्य जैसे तार्किक और विद्वानों ने इस दर्शन से अपनी सहमति प्रकट की है और इसमें कुछ भी तर्क-विरुद्ध नहीं पाया है । दृढ़ तर्क और साहसपूर्ण प्रतिज्ञप्तियों ही इस दर्शन की सशक्त और सुदृढ़ आधार हैं । सबसे बड़ी बात तो यह है कि इस दर्शन में अव्यवहित तथा असदिग्ध ज्ञान प्राप्त करने की जो प्रेरणा दी गई है, उससे इसके ऊपर लगाए गये असगति के सभी आक्षेप धुल जाते हैं । प्रो० मि० एम० सिन्क्लेयर ने कहा है- "जो बात असदिग्ध एवं निश्चयात्मक है उसके लिए तर्क की आवश्यकता नहीं होती है ।"¹

आचार्य शंकर का व्यावहारिक तथा पारमार्थिक दृष्टिकोण का भेद स्मरणीय है । यह भेद वैज्ञानिकों द्वारा भी समर्थित है क्योंकि वे स्वयं ऐसा भेद मानते हैं । सत् के विषय में वैज्ञानिक दृष्टिकोण तथा सामान्य लोगों के दृष्टिकोण में अन्तर है । शंकर के इस द्विविध दृष्टिकोण के कारण, एक तो इस दर्शन पर लगाया जाने वाला नैतिकता के प्रति उपेक्षा या तटस्थता का आरोप दूर हो जाता है और दूसरे बहुत से लोग इसकी ओर इस आशा से आकर्षित होते हैं कि इसके निदेशित मार्ग पर चलकर सदा के लिए अपने को दुःख और दोषों से मुक्त कर सकेंगे । यदि ससार में ऐसा कोई दर्शन है जो पारमार्थिक दृष्टि से ही सही, दोषों को नितान्त असत् घोषित करता है तो यह एक मात्र दर्शन न सही कम से कम उनमें से एक अवश्य है । ससार की अन्य वस्तुओं की तरह दोषों की व्यावहारिक सत्ता अन्य दर्शनों की भाँति इसमें भी स्वीकार की गई है और तदनुसार धार्मिक तथा नैतिक जीवन पालन करने का बड़ा महत्त्व बताया गया है । नैतिकता का पालन किए बिना परमसत् का ज्ञान संभव नहीं है और उसके बिना दोषों से भी मुक्ति नहीं मिल सकती । यथार्थ, ज्ञान प्राप्त करने के लिए जीवन में नैतिक और आध्यात्मिक समय उतना ही आवश्यक है जितना जीवन के परम सत्, परमशुभ और परमानन्द स्वरूप ब्रह्म का साक्षात्कार करने के लिए यथार्थ, ज्ञान आवश्यक है ।

सन्दर्भ, ग्रन्थ सूची

संस्कृत एवं हिन्दी ग्रन्थ

- 1 ईशादि-दशोपनिषद् और उन पर शाकर भाष्य, वाणी विलास, संस्कृत पुस्तकालय, काशी ।
- 2 ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य (गौडपाद की कारिका सहित), ऐतरेय, तैत्तिरीय, छान्दोग्य बृहदारण्यक और श्वेताश्वतर उपनिषद् और उन पर शाकर भाष्य तथा उनका अनुवाद गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- 3 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, द्वितीय संस्करण ।
- 4 ब्रह्मसूत्र पर शाकर भाष्य और रत्न प्रभा (तीन खण्ड) भोले बाबा का हिन्दी अनुवाद, अच्युत ग्रन्थमाला कार्यालय काशी ।
- 5 रामानुजाचार्य का श्रीभाष्य, वासुदेव शास्त्री अभ्यर्कर फरग्यूसन कालेज, पूना द्वारा संपादित तथा गवर्नमेन्ट सेन्ट्रल प्रेस, बम्बई द्वारा प्रकाशित ।
- 6 भामती, शाकर भाष्य पर वाचस्पति मिश्र की टीका, चौखम्बा संस्कृत माला कार्यालय, बनारस ।
- 7 ब्रह्मसूत्र पर श्री बल्लभाचार्य का भाष्य (अणुभाष्य), चौखम्बा संस्कृत माला कार्यालय, बनारस ।
- 8 श्रीमद्भगवद् गीता-शाकर भाष्य और गोयन्दका द्वारा उसका हिन्दी अनुवाद, गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- 9 श्रीमद्भगवद् गीता-रहस्य लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक, हिन्दी अनुवादक-माधव राव, नवजीवन प्रिंटिंग प्रेस, पूना ।
- 10 श्रीमद्भगवद् गीता-रामानुज भाष्य और गोयन्दका द्वारा उसका हिन्दी अनुवाद, गीता प्रेस, गोरखपुर ।

- 11 आत्मबोध, शकर अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 12 अपरोक्षानुभूति, शकर अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 13 लघुवाक्यवृत्ति, शकर अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 14 प्रौढानुभूति, शकर अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 15 तत्त्वोपदेश, शकर अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 16 दश-श्लोकी, शकराचार्य ।
- 17 पचदशी, विद्यारण्य स्वामी, उस पर रामकृष्ण की टीका, भार्गव पुस्तकालय, गायघाट, काशी ।
- 18 सक्षेप-शारीरकम्, श्री सर्वज्ञमुनि, चौखम्बा संस्कृत माला, बनारस ।
- 19 सर्वदर्शन सग्रह, माधवाचार्य, लक्ष्मी वेकटेश्वर प्रेस, बम्बई ।
- 20 सिद्धान्त क्लेश सग्रह, श्रीमद् अप्पय दीक्षित, हिन्दी अनुवाद-मूलशकर व्यास, अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 21 नैष्कर्म्य सिद्धि - सुरेश्वराचार्य, ट्यूटोरियल प्रेस, गिरगाव, बैंक रोड, बम्बई ।
- 22 वेदान्त सिद्धान्त मुक्तावली, प्रकाशानन्द, अंग्रेजी अनुवादक स्वर्गीय कर्नल आर्थरवेनिस, ई0जे0 लजारुस एण्ड कम्पनी, बनारस ।
- 23 सिद्धान्त बिन्दु, मधुसूदन सरस्वती, हिन्दी अनुवाद-श्रीकृष्णपत, अच्युत ग्रन्थ माला कार्यालय, काशी ।
- 24 अद्वैत-सिद्धि, मधुसूदन सरस्वती, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई ।
- 25 श्रीखण्डनखण्डखाद्य, श्रीहर्ष, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई ।
- 26 श्रीमद्भागवत्, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई ।
- 27 श्रीमद्भागवत्, एकादश स्कन्ध, हिन्दी अनुवादक स्वामी अखण्डानन्द, गीता प्रेस, गोरखपुर ।

- 28 पातजल - योगदर्शन, हिन्दी अनुवादक श्री हरिकृष्ण दास गोयन्दका, गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- 29 शुद्धाद्वैत-मार्तण्ड, गोस्वामी गिरधर जी, चौखम्बा संस्कृत माला बनारस ।
- 30 भारतीय दर्शन की कहानी, प्रो० सगमलाल पाण्डेय, जार्जटाउन, इलाहाबाद ।

अंग्रेजी ग्रन्थ

1. A History of Indian Philosophy Vol II, By
Jadunath Sinha, Central Book Agency, 14
Bankim Chatterjee Street, Calcutta
- 2 A History of Indian Philosophy, By Surendra
Nath Das Gupta, (Vol I, II, III & IV)
Cambridge University Press
- 3 Indian Philosophy: By S. Radhakrishnan, The
MacMillan Company, New York
- 4 Out Lines of Indian Philosophy. By M
Hiranna, George Allen & Unwin Ltd London.
- 5 An Introduction to Indian Philosophy: By S.
Chatterjee and Dharendra Mohan Datta,
University of Calcutta
- 6 Three Lectures on the Vedant Philosophy. By
Prof Maxmuller Longmans Green and Co.
London

- 7 A Constructive Survey of Upanishdic
Philosophy By Prof R D Ranade, Oriental
Book Agency, Poona
- 8 An Idealistic View of Life By S
Radhakrishnan, George Allen and Unwin Ltd.
London
- 9 The Nature of Self. By A.C. Mukerjee, The
Indian Press Ltd Allahabad
- 10 The Yogavasistha and Its Philosophy. By B L
Atreya, The Indian Book shop, Banaras.
- 11 Appearance and Reality. By F H Bradley,
Clarendon Press, Oxford.
- 12 Ethical Studies. By F H Bradley, Clarendon
Press, Oxford
- 13 A manual of Ethics By J S. Mackenzie,
University Tutorial Press, London
- 14 Prolegemna to Ethics By T.H. Green,
Clarendon Press, Oxford.
- 15 Physics and Philosophy. By Sir James Jeans,
Cambridge University Press

- 7 A Constructive Survey of Upanishdic
 Philosophy By Prof R D Ranade, Oriental
 Book Agency, Poona
- 8 An Idealistic View of Life By S
 Radhakrishnan, George Allen and Unwin Ltd.
 London
9. The Nature of Self. By A.C. Mukerjee, The
 Indian Press Ltd Allahabad.
- 10 The Yogavasistha and Its Philosophy. By B L
 Atreya, The Indian Book shop, Banaras.
- 11 Appearance and Reality. By F H Bradley,
 Clarendon Press, Oxford
- 12 Ethical Studies By F H Bradley, Clarendon
 Press, Oxford
- 13 A manual of Ethics By J.S Nackenzie,
 University Tutorial Press, London
14. Prolegemna to Ethics. By T.H. Green,
 Clarendon Press, Oxford.
- 15 Physics and Philosophy: By Sir James Jeans,
 Cambridge University Press

16. Albert Einstein Edited by Paul Arthur
Schilpp, North-Western University, New York
- 17 Karmavada Aura Janmantara. By Hirendra Nath
Dutta, Translated by Lalī Pd Pandeya,
Indian Press Ltd Allahabad
- 18 Sadhana By Rabindra Nath Tagor, MacMillan
and Co. Calcutta
- 19 The Life Divine Sri Aurovindo, Publishing
House, Calcutta.
20. Studies in Vedantism By K C Bhattacharya,
Calcutta University.
